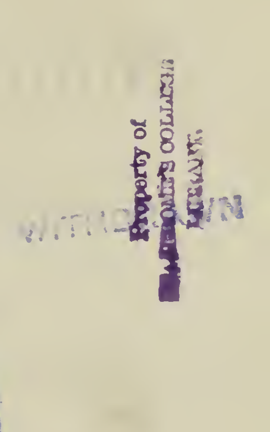
vol. 8







Exegetisches Handbuch

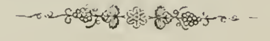
zu den

Briefen des Apostels Paulus

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.



2

II. Bandes 1. Abtheilung:

Der zweite Brief an die Korinther und der Brief an die Galater.

Münster.

Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1863.

Erklärung

des zweiten

Briefes an die Korinther

und des

Briefes an die Galater

von

Dr. Aug. Bisping,
ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster.
Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.
1863.

Iste vas electionis
vires omnes rationis
humanae transgreditur;
super choros angelorum
raptus coeli secretorum
doctrinis imbuitur.

Hymn. eccl. de scto Paulo.

Der zweite

Brief an die Korinther.

Einleitung.

1. Nachdem Paulus unsern ersten Brief an die Korinther hatte abgehen lassen, schickte er noch von Ephesus aus seinen Jünger Titus nach Korinth, um durch diesen baldigst zu erfahren, welchen Eindruck das Schreiben in der korinthischen Gemeinde hervorgebracht habe (2 Kor. 7, 14. 12, 18.). Er trug diesem auf, in Troas, wo er sich länger aufhalten wollte, wieder zu ihm zu stoßen (2 Kor. 2, 12 f.). Während nun Paulus selber sich zur Abreise von Ephesus rüstete, entstand dort ein vom Silberschmied Demetrius erregter Volksauflauf wider ihn (Apstg. 19, 23 ff.), der ihn bestimmte, Ephesus etwas früher zu verlassen, als es sein ursprünglicher Plan gewesen war. Kurz vor Pfingsten 58 n. Chr. reisete er ab und ging nach Troas. Hier blieb er einige Zeit, wahrscheinlich durch Kränklichkeit an der Weiterreise gehindert (2 Kor. 1, 8 ff.). Den Titus aber erwartete er in Troas vergeblich; erst in Macedonien traf er mit diesem wieder zusammen (2 Kor. 7, 6.). Von ihm erfuhr er nun, daß sein Brief eine heilsame Erschütterung in der korinthischen Gemeinde hervorgebracht hatte. Ein allgemeiner Unwille war gegen den Blutschänder (1 Kor. 5, 1 ff.) laut geworden; der Bann, welchen der Apostel gegen ihn ausgesprochen, war von den meisten Gemeindegliedern in Vollzug gesetzt; sie hatten sich von dem Verkehr mit ihm losgesagt. Dieses hatte dann so großen Eindruck auf ihn gemacht, daß er in sich ging und großen Schmerz über sein Vergehen äußerte (2 Kor. 2, 6 ff.). Allgemein war man darüber betrübt, daß man dem Apostel so vielen Kummer und so große Sorge bereitet hatte (2 Kor. 7, 7 ff.). Jedoch die judaisirende Partei in Korinth (2 Kor. 11, 21. ff.) war nicht gebeugt, sondern im Gegentheil durch die Strafreden des Apostels nur noch mehr

gegen ihn erbittert; sie bot Alles auf, um ihn der Gemeinde verdächtig zu machen. Zu dem Zwecke griff man seine Persönlichkeit an; Paulus, sagte man, sei schwach und wankelmüthig, wenn er in seinen Schreiben auch noch so kräftig und entschieden aufzutreten scheine (2 Kor. 10, 10.); er sei prahlerisch und thue groß, obwohl er den übrigen Aposteln weit nachstehe. Bei diesem Zustande der korinthischen Gemeinde hielt Paulus es für gut, noch einmal, bevor er selber dorthin komme, an sie zu schreiben, damit er nicht genöthigt würde, bei seinem jetzigen Aufenthalte daselbst mit Schärfe zu verfahren (2 Kor. 12, 20 f. 13, 1 ff.). So entstand unser zweite Brief an die Korinther, welchen der Apostel im Sommer 58 n. Chr. in Macedonien (1 Kor. 9, 2.) verfaßte. Titus mit noch zwei andern Männern, von denen der Eine nach der Unterschrift mehrerer alten Handschriften der h. Lukas war, überbrachten denselben nach Korinth (2 Kor. 8, 16—24.).

2. Der Hauptzweck, den Paulus bei der Abfassung dieses Briefes sich vorsetzte, liegt in dem vorher Gesagten schon angedeutet. Er selber gibt ihn 13, 10. mit ausdrücklichen Worten dahin an: „So denn schreibe ich dieß abwesend, auf daß ich nicht, da ich anwesend bin, hart zu verfahren habe vermöge der Gewalt, die mir der Herr gegeben hat zur Erbauung und nicht zur Zerstörung." Paulus wollte also durch dieses Schreiben die korinthische Gemeinde noch vor seiner persönlichen Ankunft in diejenige Verfassung setzen, die er finden mußte, um dann zur Erbauung unter ihnen zu wirken. Zu diesem Behufe mußte er es sich zur Hauptaufgabe machen, seine apostolische Auktorität zu rechtfertigen und zu befestigen. Diese Vertheidigung seines apostolischen Charakters und Wandels bildet dann auch den Cardinalpunkt, um welchen der ganze Brief sich dreht. Die Ansprache wegen einer abzuhaltenden Collekte ist nur Nebensache.

3. Dem Inhalte nach zerfällt der Brief in drei Abschnitte:

I. In dem ersten Abschnitte Kap. 1, 1 — 7, 16. gibt Paulus, ausgehend von der Abwehr einer auf seinen veränderten Reiseplan gegründeten Beschuldigung des Leichtsinns und der Unredlichkeit, eine Darstellung und Vertheidigung seines apostolischen Charakters und Wandels untermischt mit

herzlichen Ermahnungen nebst einer Erklärung über den Eindruck, welchen sein voriger Brief auf die Korinther hervorgebracht.

II. Der zweite Abschnitt, Kap. 8, 1 — 9, 15., enthält eine ausführliche und dringende Ermahnung zur reichlichen Beisteuer zu der für die armen Christen in Jerusalem abzuhaltenden Collekte.

III. Der dritte Abschnitt, Kap. 10, 1 — 13, 13., ist meist polemischen Inhalts. Paulus vertheidigt hier seine apostolische Würde und Wirksamkeit wider seine Gegner in Korinth und ihre hämischen Anfeindungen in eindringlicher, affektvoller Sprache.

4. Da wir über die Aechtheit und die ersten Leser des Briefes bereits in der Einleitung zum ersten Briefe an die Korinther das Nöthige gesagt haben, so fügen wir nur noch einige Worte über die Bedeutung desselben hinzu. In dogmatischer Hinsicht hat allerdings dieser zweite Brief nicht die Wichtigkeit, welche der erste Brief an die Korinther beanspruchen kann; was ihm aber ein ganz besonderes Interesse verleiht, sind die vielen einzelnen Züge, die er uns zum Charakterbilde Pauli gibt. Nirgends lernen wir die große Persönlichkeit des Weltapostels, seine innige Liebe zu Gott und Christo, seinen glühenden Feuereifer für die Kirche, seine hohe Begnadigung und dabei doch seine tiefe Demuth so kennen, nirgends schauen wir so tief in sein Inneres als in dieser ihm abgedrungenen und sichtbar in großer Erregtheit geschriebenen Selbstapologie. Was die Form des Briefes angeht, so werden wir beim Lesen desselben häufig an den alten Satz erinnert, daß das Herz den wahren Redner macht; er ist ein Meisterstück natürlicher Rhetorik; und bloß von dieser rhetorischen Seite angesehen, ist er der schönste von allen Briefen des Apostels. Nicht unpassend vergleicht ihn Hug mit Demosthenes' Rede de corona.

Erster Abschnitt.

Pauli Rechtfertigung seines apostolischen Charakters und Wandels.

(1, 1 — 7, 16.)

---

§. 1. Eingang: Ausdruck des Dankes und der freudigen Zuversicht.

1, 1 — 14.

Nach einem kurzen einleitenden Gruße V. 1. 2. sagt Paulus Gott Dank für den Trost, den er ihm in allen Drangsalen und noch neulich in einer großen Lebensgefahr habe angedeihen lassen. Dieser innere Trost setze ihn in den Stand, auch Andere trösten zu können, wie er denn überhaupt nur für die Gemeinde lebe und leide, V. 3—9. Er hege das feste Vertrauen, daß Gottes Güte ihn auch ferner noch erhalten werde, zumal er sich der Fürbitte der Gemeinde sicherlich getrösten dürfe. Dazu berechtige ihn die Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit, mit welcher er wie gegen alle Menschen so ganz besonders auch gegen sie jederzeit gehandelt habe, V. 10—14. — Also zunächst Ausdruck der Liebe, um die Herzen der Leser zu gewinnen; dann allmähliger Uebergang zum nächsten Hauptgegenstande, zur Selbstvertheidigung.

V. 1 f. Vgl. 1 Kor. 1, 1 ff. Statt Sosthenes dort wird hier Timotheus als Mit-Briefsteller genannt; dieser war also von seiner Reise nach Korinth (1 Kor. 4, 17. 16, 10 f.) wieder beim Apostel eingetroffen. — Ganz Griechenland war damals in zwei Provinzen getheilt, Macedonien und Achaja; letzteres faßte in sich Hellas und den Peloponnes. — V. 2. S. zu Röm. 1, 7.

V. 3 f. Danksagung gegen Gott: „Gepriesen sei Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi, der Vater der Erbarmungen und Gott alles Trostes, der uns tröstet über all' unsere Trübsal, auf daß wir trösten können die, welche in jeglicher Trübsal sind, durch den Trost, womit wir selbst von Gott getröstet werden." — Ueber *εὐλογητὸς ὁ θεὸς κ. πατὴρ κ. τ. λ.* s. zu Eph. 1, 3. vgl. Röm. 15, 6. 1 Kor. 15, 24. — Der Genit. *τῶν οἰκτιρμῶν* ist nicht Genit. effecti: „der Vater, von welchem alles Erbarmen ausgeht", sondern Genit. qualitatis: „der Vater, dessen specifische Eigenschaft die Barmherzigkeit ist" d. i. der barmherzige Vater (vgl. *ὁ πατὴρ τῆς δόξης*, Eph. 1, 17.). — Eben weil Gott der barmherzige Vater ist, ist er es auch, der fortwährend (man beachte das Präsens *παρακαλῶν*) jeglichen Trost in uns ausgießt (vgl. Röm 15, 5.); und dieser göttliche Trost wird in uns zu einer lebendigen Quelle, die in die Herzen unserer Mitmenschen überströmt. Vgl. Matth. 10, 13., wo der göttliche Friede ebenso als eine lebendige Kraft aufgefaßt wird. — Ueber die Attraktion *ἧς παρακαλούμεθα* statt *ᾗ παρακ.* s. Win. S. 147 f. Statt des bloßen *αὐτοί* bei Lachmann und Tischendorf lesen mehrere Handschriften und Väter mit der Vulg. *καὶ αὐτοί.*

V. 5. Begründung des vorhergehenden Gedankens: „Denn wie reichlich uns zu Theile werden die Leiden Christi, so wird durch Christus reichlich auch unser Trost." Die Leiden, welche der Gläubige um Christi willen erduldet, sind Leiden Christi selbst; Christus leidet da in seinen Gliedern. Daher: *τὰ παθ. τοῦ Χριστοῦ* (vgl. Kol. 1, 24.). Wer aber um Christi willen für die Kirche leidet, der empfängt auch durch ihn reichlichen Trost. Die Beispiele vieler hh. Märtyrer, die unter den größten Qualen Lobgesänge anstimmten, geben den besten Beleg zu diesen Worten. „Nach der Menge meiner Schmerzen in meinem Herzen erfreueten deine Tröstungen meine Seele", sang schon der Psalmist, Ps. 93, 19.

V. 6 f. Die Lesart wechselt hier vielfach; es können aber nur zwei Hauptlesarten in Betracht kommen, nämlich 1) die Griesbach'sche: *εἴτε θλιβόμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας· εἴτε παρακαλούμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως, τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν πα-*

θημάτων, ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν· καὶ ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν· εἰδότες ὅτι κ. τ. λ. Für diese Lesart sprechen A. C. 23. 31. 37. und die meisten Versionen. 2) Die Lesart, welche Lachmann und Tischendorf aufgenommen haben: *εἴτε δὲ θλιβόμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν, καὶ ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν, εἴτε παρακαλούμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας, εἰδότες ὅτι κ. τ. λ.* Diese Lesart wird bezeugt durch B. D. E. F. G. I. K. u. A., ferner durch die Itala, syrische und armenische Version und endlich durch die meisten griechischen Väter, so daß sie unzweifelhaft der erstern vorzuziehen ist. Aus der Vermischung beider ist die Lesart unsrer jetzigen Vulgata hervorgegangen, wornach der im Griechischen zweigliedrige Satz drei Glieder enthält: „*Sive autem tribulamur, pro vestra exhortatione et salute; sive consolamur, pro vestra consolatione; sive exhortamur, pro vestra exhortatione et salute, quae operatur tolerantiam earundem passionum, quas et nos patimur, ut spes nostra firma sit pro vobis, scientes, quod etc.*“ — Also: „Sei es aber, daß wir bedrängt werden, (so geschieht es) zu eurem Troste und Heile, welches wirksam ist in geduldiger Ertragung derselben Leiden, die auch wir leiden — und unsere Hoffnung ist fest euretwegen —; sei es, daß wir getröstet werden, (so geschieht es) zu eurem Troste und Heile, indem wir wohl wissen, daß, sowie ihr Theilnehmer seid der Leiden, also auch des Trostes." — Unter Christen ist vermöge der innigen organischen Verbindung, worin sie zu einander und zu ihrem gemeinschaftlichen Haupte, Christo, stehen, Alles gemeinschaftlich, Verdienst wie Mißverdienst. Wie das Mißverdienst Eines Gliedes, die Krankheit der Sünde, mehr oder weniger alle Glieder des Leibes der Kirche afficirt und in Mitleidenschaft zieht, so wirkt das Verdienst Eines Gliedes, das Leiden um Christi willen, lindernd und heilend auf den ganzen Körper (vgl. 1 Kor. 12, 26.). Die Drangsal also, welche Paulus für das Evangelium duldet, dient zum Troste und zum Heile der Korinther; und hinwieder wird dieser Trost und dieses Heil, was sie aus seinen Leiden schöpfen, sie stärken, dieselben Leiden um Christi

willen mit geduldiger Ergebung zu ertragen. In beider Hinsicht steht die Hoffnung des Apostels fest. Der höhere Trost aber, den Paulus mitten in seiner Drangsal erfährt, wird ebenfalls tröstend und heilend auf die geliebte Gemeinde überfließen; denn er lebt der festen Ueberzeugung (*εἰδότες*), daß die Korinther nicht bloß an seinen Leiden, sondern auch an seinen Tröstungen Theil nehmen werden. — Das Particip. *ἐνεργουμένης* ist nicht mit Estius u. A. passivisch: „welches (Heil) bewirkt wird", sondern medial zu fassen (vgl. 4, 12. Kol. 1, 29.); es gehört aber *τῆς ἐνεργουμένης* sowohl zu *παρακλήσεως* als auch zu *σωτηρίας*. Also: „welcher Trost und welches Heil wirksam ist." — In *εἰδότες ὅτι κ. τ. λ.* wird der Grund zu dem vorhergehenden *ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλ. κ. σωτηρίας* angegeben. Nach der Lesart Griesbach's und nach der Vulgata bezieht sich *εἰδότες* auf *καὶ ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία*, und steht anakoluthisch statt *εἰδότων* (Win. S. 505.). Zum Sinne vgl. Röm. 5, 3 f.

V. 8 ff. Um zu den eben besprochenen Leiden und Tröstungen einen geschichtlichen Beleg zu geben, berichtet Paulus von einer Lebensgefahr, die er jüngst überstanden: „Wir wollen nämlich, Brüder, euch nicht unkundig lassen unserer Drangsal, die uns in Asia widerfahren, wie wir über die Maaßen beschweret wurden über Vermögen, so daß wir sogar am Leben ganz verzweifelten. — Ueber die Formel *οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν* vgl. zu Röm. 1, 13. 11, 25. Was unter der *θλῖψις*, die dem Apostel in Asien (d. i. *Asia cis Taurum* nach damaliger solenner Bezeichnung, s. zu 1 Kor. 16, 19.) zugestoßen, im Besondern zu verstehen sei, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen. Estius u. A. denken an den Tumult, den Demetrius in Ephesus gegen den Apostel erregte (Apstg. 19, 23 ff.); allein bei diesem kam Paulus nicht in persönliche Gefahr. Die griechischen Ausleger verstehen darunter den Widerspruch, den Paulus in Ephesus erfahren, von welchem er 1 Kor. 16, 9. spricht. Allein da würde er wohl *ἐν Ἐφέσῳ* und nicht *ἐν τῇ Ἀσίᾳ* geschrieben haben; auch wäre damit noch nichts weiter erklärt. Am besten denkt man bei *θλῖψις* an eine gefährliche Krankheit (vgl. Joh. 16, 21.), die den Apostel nach seiner Abreise von Ephesus befiel. Hiefür spricht das folgende *ἐβαρή-*

θῆμεν, ὑπὲρ δύναμιν und *καὶ ῥύεται* V. 10. — Das Compositum *ἐξαπορηθῆναι* ist stärker als das einfache *ἀπορηθῆναι*: „ganz und gar rathlos werden." Ungenau übersetzt die Vulgata: „ita ut *taederet nos* etiam vivere." — V. 9. Steigerung: „Ja wir selbst haben in uns selbst die Antwort des Todes gehabt", d. h. die Frage, ob wir dem Tode entgehen würden, verneinten wir uns selbst, erwarteten also ganz sicher den Tod. Estius will *τὸ ἀπόκριμα τ. θανάτου* im Sinne von decretum mortis, Todesurtheil, fassen, allein *ἀπόκριμα* heißt nicht „Urtheil." Richtig die Vulg. „*responsum mortis*." Der Zweck aber, den Gott dabei hatte, daß er den Apostel in so große Lebensgefahr fallen ließ, war: „damit wir nicht vertraueten auf uns selbst, sondern auf Gott, den Erwecker der Todten." Denn das ist die Frucht großer Leiden bei den Frommen, daß sie nicht auf sich, sondern allein auf Gottes Hülfe ihr Vertrauen setzen und mit dem Psalmisten sagen: „Oculi mei semper ad Dominum." Das *τῷ ἐγείροντι τ. νεκρούς* enthält den Grund des Vertrauens: Gott, der die Todten wiederbelebt, kann auch aus aller Krankheit, aus der augenscheinlichsten Todesgefahr retten. Eine solche Todesgefahr ist schon eine Art von Tod; daher nennt sie Paulus geradezu „Tod" (vgl. 11, 23.), indem er V. 10 f. fortfährt: „(Gott), welcher aus so großem Tode uns gerettet hat und rettet, auf welchen wir unsere Hoffnung gesetzt haben, daß er auch hinfort retten werde, da auch ihr mitbehülflich seid für uns durch das Gebet, damit von vielen Personen (erbeten) das uns gewordene Gnadengeschenk durch Viele verdankt werde unserthalben." — Obwohl das *καὶ ῥύεται* der Recepta (Vulg. *eruit*) in einigen Handschriften (A. D.*), Versionen und bei mehreren Vätern ganz fehlt und viele Zeugen (B. C. 73. 93. 211. al.) für das Futur. *καὶ ῥύσεται* sprechen, so ist es doch ohne Zweifel ächt, weil es vielfach verbürgt ist und das Futurum hier wegen des folgenden Futuri *καὶ ἔτι ῥύσεται* nicht passen würde. Es erhellt dann daraus, daß die *θλῖψις* (die Krankheit, s. z. V. 6.) in ihren Nachwirkungen noch fortdauerte, als Paulus diesen Brief schrieb. In dem *συνυπουργούντων — δεήσει* V. 11. liegt, wie in Phil. 1, 19. Röm. 15, 30 f., die Wirksamkeit der Fürbitte klar ausgesprochen. Das *συν* in *συνυπουρ-*

γούντων setzt die Gebetsarbeit Pauli und das *καί* vor *ὑμῶν* die gleiche Hülfsleistung von Seiten anderer Gemeinden voraus: „Da auch ihr, wie andere Gemeinden, mit mir behülflich seid u. s. w." — Das folgende *ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων κ. τ. λ.* läßt eine verschiedene Verbindung und Deutung zu. Einige verbinden sowohl *ἐκ πολλῶν προσώπων* als auch *διὰ πολλῶν* mit *εὐχαριστηθῇ*: „damit von vielen Personen die uns erwiesene Gnade mit vielen Worten verdankt werde." Allein *διὰ πολλῶν* im Sinne von *multis verbis* oder mit Oekumenius im Sinne von *multis modis* zu nehmen, geht nicht füglich an (vgl. 9, 12.). Meyer (4te Aufl.) zieht auch diese Verbindung vor und will *πρόσωπον* in seiner ursprünglichen Bedeutung „Angesicht" festhalten: „Damit aus vielen Angesichtern das uns gewordene Gnadengeschenk vermittelst Vieler gedankpreist werde um unsertwillen." Der Ausdruck *ἐκ πολλῶν προσώπων* soll plastisch sein: auf dem fröhlichen Antlitze stelle das dankpreisende Gefühl sich dar, es spiegele sich darin ab und gehe in dankpreisender Rede davon aus. Allein diese Erklärung scheint zu gekünstelt. Am besten ziehen wir, wie wir oben in der Uebersetzung bereits angedeutet, *ἐκ πολλῶν προσώπων* zu *τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα* und *διὰ πολλῶν* zu *εὐχαριστηθῇ*: „damit das Gnadengeschenk, das von vielen Personen her (d. i. durch viele Personen erbeten) an uns (gekommen ist), durch Viele verdankt werde." Genau müßte es heißen *τὸ ἐκ πολλῶν πρ. εἰς ἡμᾶς χαρ.* Paulus setzte aber *ἐκ πολ. προσώπων* voraus, um es dem *διὰ πολλῶν* gegenüber desto nachdrücklicher hervorzuheben. In dem *ἐκ π. προσώπων* bezeichnet *ἐκ* die wirkende Ursache, und es ist grammatisch unzuläßig, den Ausdruck mit einigen ältern Interpreten im Sinne von *respectu multorum*, oder *διὰ πολλῶν* = „um Vieler willen" zu fassen. Das Wort *πρόςωπον* bezeichnet zwar in der spätern Gräcität „Person", ist jedoch nicht schlechthin gleich *ἄνθρωπος*, sondern steht pro homine ipso, *quatenus aliquam personam* (hier *τῶν δεομένων*) *obtinet* (Lobeck ad Phryn. p. 380.) — Unter *χάρισμα* versteht der Apostel seine Rettung aus der Todesgefahr.

V. 12 ff. Paulus begründet nun näher das eben ausgesprochene Vertrauen auf die Fürbitte der Korinther; er erwartet diese vermöge seines guten Gewissens und seiner Zuversicht

zu den Korinthern. Zugleich aber macht er hiemit den Uebergang zu seiner Selbstvertheidigung im Allgemeinen. — „Denn das ist unser Ruhm: das Zeugniß unsers Gewissens, daß wir in Aufrichtigkeit und Lauterkeit Gottes, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes gewandelt haben in der Welt, insonderheit aber bei euch." — Wir halten mit Tischendorf (edit. 7.) die Lesart *ἁπλότητι* gegen Lachm., der *ἁγιότητι* hat, fest, da die äußern Zeugen für beide Lesarten sich gleichstehen und es wahrscheinlicher ist, daß das ursprüngliche *ἁπλότητι* in das mehr bezeichnende *ἁγιότητι* corrigirt sei, als umgekehrt. Unsere jetzige Vulgata hat: „*in simplicitate cordis.*" Das cordis fehlt aber in den griechischen und meisten lateinischen Handschriften und bei den Vätern, und hat sich aus andern Stellen, z. B. Eph. 6, 5., hier eingeschlichen. Der Genit. *θεοῦ* ist nicht, wie Einige gemeint, hebraisirende Superlativbezeichnung „vollkommene Aufrichtigkeit und Lauterkeit", etwa wie Ps. 68, 16. הַר אֱלֹהִים einen sehr hohen Berg bezeichnet, sondern er soll, wie in dem folgenden *ἐν χάριτι θεοῦ* klar angedeutet liegt, eine Aufrichtigkeit und Lauterkeit ausdrücken, die von Gott kommt, die Gott durch seine Gnade in uns wirkt, daher auch eine wahre und vor Gott geltende ist. Aehnlich *δικαιοσύνη θεοῦ*, *δόξα θεοῦ* Röm. 1, 17. 3, 23. u. ö. — Ueber *σοφία σαρκική* als Bezeichnung bloß menschlicher Weisheit vgl. das zu 1 Kor. 1, 26. 2, 4. Gesagte. Zu dem *περισσοτέρως δὲ πρὸς ὑμᾶς* macht Estius die richtige Bemerkung: „non quod apud alios minus sincere conversatus fuisset, sed quia maiora sincerae suae conversationis argumenta apud Corinthios ostenderat, ut quibus gratis ac sine stipendio praedicasset evangelium parcens eorum infirmitati." Diese Aufrichtigkeit und Lauterkeit des Apostels stellten aber seine Gegner in Korinth eben in Abrede. Daher fährt er V. 13 f. fort: „Denn nicht Anderes schreiben wir euch, als was ihr leset oder auch erkennet" d. h. unsere wahre Meinung verstecken und verstellen wir nicht in unsern Briefen an euch, sondern sie stimmt genau zusammen mit dem, was euch die Lesung derselben oder auch die Bekanntschaft mit unserm Sinn und Charakter sagt. So rich-

tig Meyer nach Theodoret. Hienach scheint es, daß die Gegner Pauli in Korinth behaupteten, er schreibe anders, als er denke; seine Briefe seien nicht der einfache Ausdruck seiner wahren Herzensmeinung u. s. w. Vgl. 10, 10. Statt des Präs. ἀναγινώσκετε und ἐπιγινώσκετε hat unsere jetzige Vulg. das Perfekt *legistis* und *cognovistis*, wodurch der Sinn im Wesentlichen nicht verändert wird. Mit Unrecht aber will Estius ἀναγινώσκετε im Sinne von *recognoscitis* oder *recordamini* fassen: „Neque enim alia scribo, quam quorum vos ipsi recordamini et quae etiamnum experimento cognoscitis." — In dem Folgenden: ἐλπίζω δὲ - - - τοῦ κυρίου Ἰησοῦ V. 14., werden die einzelnen Satztheile verschiedentlich bezogen. Estius u. A. beziehen ἐλπίζω - - ἐπιγνώσεσθε zum Vorhergehenden, und nehmen ὅτι καύχημα κ. τ. λ. als näheres Objekt zu ἐπέγνωτε: „denn nicht Anderes schreiben wir euch, als ihr leset oder auch erkennet; ich hoffe aber, daß ihr es bis ans Ende erkennen werdet (daß wir nämlich dasselbe denken, was wir schreiben) Wie ihr uns denn auch zum Theil erkannt habet, daß wir euer Ruhm sind u. s. w." Allein so wird der Satz widernatürlich aus einander gezogen und hart, da ἐπιγνώσεσθε ohne Objekt bleibt; auch ἡμᾶς hinter ἐπέγνωτε steht dann überflüßig. Am einfachsten wird die Struktur, wenn wir ὅτι καύχημα ὑμῶν ἐσμέν als näheres Objekt zu ἐπιγνώσεσθε ziehen, und καθὼς - ἀπὸ μέρους als Zwischensatz nehmen. Also: „Ich hoffe aber, daß ihr bis ans Ende erkennen werdet, — wie ihr uns auch zum Theil erkannt habet — daß wir euer Ruhm sind, wie auch ihr unser, an dem Tage des Herrn Jesu." — ἀπὸ μέρους = *ex parte* (Vulg.) ist beschränkend: nur ein Theil der Korinther hatte den Apostel so erkannt; nicht = *quodammodo*. „einigermaßen", so daß es sich auf den Grad der Erkenntniß bezöge und einen Tadel in sich schlöße (Theodoret, Estius). Ueber ἡμέρα τ. κ. Ἰησοῦ vgl. zu 1 Kor. 1, 8. Estius bezieht das ἐν τῇ ἡμ. τοῦ κυρ. Ἰησοῦ bloß auf das unmittelbar vorhergehende καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν: „Sentit apostolus, se vicissim in adventu Domini ad iudicium de Corinthiis gloriaturum tanquam apud quos egregie laboraverit non sine copioso fructu fidei et salutis eorum." Allein nach unserer Auffassung des Vorhergehenden beziehen wir den Ausdruck besser auf das Ganze

ὅτι καύχημα - - - ἡμῶν, so daß der Sinn ist: Am Tage des Gerichts, wo alles Verborgene aufgedeckt, alles Gute belohnt wird, da wird es euch zur Ehre gereichen, uns zu Lehrern, und uns wird's ehrenvoll sein, euch zu Schülern gehabt zu haben (vgl. 1 Thess. 2, 19 f. Phil. 2, 16.).

§. 2. Selbstvertheidigung wegen des geänderten Reiseplans. 1, 15 — 2, 17.

Vor Abfassung unsers ersten Briefes an die Korinther hatte Paulus den Plan, von Ephesus direkt nach Korinth, von da nach Macedonien und wieder zurück nach Korinth und dann nach Judäa zu reisen (V. 16.), und er hatte dieß den Korinthern (vielleicht in dem ersten, verlorenen Briefe) kund gethan. Später änderte er diesen Plan, und beschloß zuerst nach Macedonien zu reisen, wodurch seine Ankunft in Korinth bedeutend verzögert wurde (vgl. 1 Kor. 16, 5.). Das wurde ihm von seinen Gegnern in Korinth als Leichtsinn und Wankelmuth ausgelegt; daher hier seine Vertheidigung.

V. 15 f.: „Und vermöge dieser Zuversicht wollte ich zuerst zu euch kommen, damit ihr eine zweite Gnade hättet, (ich wollte) nämlich bei euch durchweiter reisen nach Macedonien und wiederum von Macedonien zu euch kommen und von euch geleitet werden nach Judäa. — Καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει scil. ὅτι καὶ ἕως τέλους ἐπιγνώσεσθε, ὅτι καύχημα ὑμῶν ἐσμέν V. 13 f. — Das πρότερον gehört, auch wenn wir es mit Lachmann und Tischend. gleich hinter ἐβουλόμην und nicht mit der Recepta hinter ἐλθεῖν lesen, doch zu ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς: „zuerst", ehe ich nämlich nach Macedonien reisete. Die Worte: ἵνα δευτέραν χάριν ἔχητε erklärt Estius: „ut ex secundo meo adventu secundam acciperetis gratiam, qui dudum accepistis primam, quando primum istuc veniens ad fidem vos converti." Allein gegen diese Erklärung spricht entscheidend der Umstand, daß Paulus vor Abfassung seiner beiden Briefe bereits zweimal in Korinth anwesend war (vgl. 12, 14. 13, 1 ff. Allg. Einl. S. 29.), also hier von einer dritten Gnade die Rede sein müßte. Willkürlich ist die Erklärung des Chrysostomus: die erste Gnade durch den Brief, die zweite durch die Ankunft.

Rückert meint, ἵνα δευτ. χάριν ἔχητε stehe hier am unrechten Platze und gehöre eigentlich erst hinter ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς V. 16. Allein wir brauchen zu dieser Annahme unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Ganz einfach ergibt sich der Sinn dieser Worte, wenn wir nur beachten, daß δευτέραν dem vorhergehenden πρότερον entspricht und das καί V. 16. epexegetisch ist: Paulus hatte urspünglich beschlossen zuerst, bevor er nach Macedonien gehe, nach Korinth zu kommen, um so den Korinthern die erste Gnade mitzutheilen; dann aus Macedonien wieder nach Korinth zurückzukehren und nun die zweite Gnade zu spenden. Wir können also zu δευτέραν ergänzen: „durch meine zweite Anwesenheit nach der Rückkehr aus Macedonien." — Unter χάρις (einige Handschriften lesen χαράν, „Freude") haben wir zu verstehen alle geistlichen Gaben, alle Tröstung, Ermunterung und Stärkung, die Paulus mit seiner Anwesenheit in Korinth verbunden wußte. Vgl. Röm. 1, 11. 15, 29. — V. 16. Die Lesarten διελθεῖν (Tischend.) und ἀπελθεῖν (Lachm.) sind fast gleich stark verbürgt.

V. 17 f.: „Da ich nun dieses mir vornahm, habe ich also nicht etwa des Leichtsinns (den ihr mir nämlich zum Vorwurfe machet, τῇ) mich bedient d. i. leichtsinnig gehandelt? Habe ich also nicht diesen Entschluß ohne Ueberlegung gefaßt, da ich ihn nachher nicht ausführen konnte? — Die Lesart schwankt zwischen βουλόμενος und βουλευόμενος. — „Oder nehme ich mir das, was ich mir vornehme, nach fleischlicher Weise vor, so daß bei mir das Ja, Ja und das Nein, Nein stattfindet?" Meyer macht mit Recht aufmerksam auf den Unterschied von ἐχρησάμην als Aorist (geschichtlicher Fall) und βουλεύομαι als Präsens (Verfahren überhaupt). — κατὰ σάρκα βουλεύεσθαι d. i. Entschlüsse fassen nach Art fleischlich gesinnter Menschen, also nach den wechselnden Launen und unlautern Anregungen der verdorbenen menschlichen Natur (vgl. Gal. 5, 16 ff.). Wir nehmen ἵνα hier ἐκβατικῶς: so daß Ja und Nein, Bejahung und Verneinung, Zusagen und Zurücknahme des Versprechens, bei mir zusammenfällt, man also auf mich keinen Verlaß setzen darf. Die Verdoppelung des ναί und οὔ verstärkt die Schilderung des Unzuverläßigen, welcher ebenso angelegentlich bejaht, wie hinterher verneint (Meyer). Einige wollen auch

auch hier ἵνα in seiner ursprünglichen finalen Bedeutung festgehalten wissen und betrachten das zweite ναί und das zweite οὔ als Prädikate: „Oder beschließe ich, was ich beschließe, nach dem Fleische, damit (in der Absicht, daß) das Ja bei mir (unabänderlich) sei ja und das Nein sei nein" d. h. um mich nur consequent zu zeigen? Das κατὰ σάρκα wäre hienach soviel als „mit fleischlichem Eigensinne." So nach den griechischen Auslegern auch Erasmus: „ut apud me etiam sit Etiam, et non sit Non." Vgl. Jak. 5, 12. (Win. S. 408.). Allein, wie aus dem ganzen Contexte unzweideutig erhellt, will Paulus sich hier nicht gegen den Vorwurf des Eigensinns und der Hartnäckigkeit, sondern umgekehrt gegen die Beschuldigung des Leichtsinns und der Unzuverläßgkeit vertheidigen (Estius). — V. 18.: „Treu aber ist Gott, daß unsere Rede zu euch nicht ist ja und nein (zugleich)", also täuschend, unzuverläßig. Viele fassen die Worte so: „Getreu ist Gott in Bezug darauf, daß (ὅτι) unsere Rede u. s. w.", so daß der Sinn: Nach seiner Treue bewirkt Gott, daß unsere Rede an euch nicht unzuverläßig ist. Allein besser nehmen wir mit Andern πιστὸς ὁ θεός als Betheuerungsformel; „So wahr Gott treu ist (ist es wahr), daß unsere Rede u. s. w." Vgl. 11, 10.: ἔστιν ἡ ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί (Röm. 14, 11.). — Lesen wir mit Lachm. und Tischend. nach überwiegenden Zeugen ἔστιν, so kann ὁ λόγος füglich von der Rede Pauli überhaupt verstanden werden. Lesen wir aber mit der Recepta ἐγένετο oder mit der Vulg. „sermo noster, *qui fuit apud vos*" etc., so haben wir bei ὁ λόγος ohne Zweifel an die Predigt des Evangeliums zu denken. Paulus beruft sich dann gegen den Vorwurf der Unzuverläßigkeit in den Vorsätzen auf seine Zuverläßigkeit im apostolischen Lehramte. Letztere Fassung paßt am besten zum Folgenden.

V. 19 f. Paulus begründet die eben gegebene Versicherung durch die Zuverläßigkeit der Predigt von Christo und des Glaubens an ihn: „Denn der Gottessohn Christus Jesus, der bei euch durch uns gepredigt ist, durch mich und Silvanus und Timotheus, ward nicht Ja und Nein, sondern Ja ist in ihm geworden." Die richtige Wortstellung ist hier die von Lachm. und Tischend. adoptirte: ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱός, nicht die der Recepta: ὁ γὰρ τ.

ϑ. υἱός. Der Genit. τοῦ ϑεοῦ ist mit Nachdruck vorangestellt, damit das Widersinnige der Behauptung, daß in Christo Täuschung sei, gleich in die Augen springe: Christus als Gottessohn, also als Manifestation der ewigen Wahrheit, ist nicht Ja und Nein, Position und Negation, Zusage und Absage zugleich geworden, d. h. er hat sich nicht unzuverläßig, nicht als Solchen gezeigt, welcher zugesagt und dann wieder abgesagt hat, sondern in ihm ist der Welt ein göttliches Ja geworden, eine Erfüllung aller alttestamentlichen Verheißungen (V. 20.). Man bemerke das ὁ - - δι᾽ ἡμῶν κηρυχϑείς: Christus selber als Sohn Gottes, als Gottmensch, als der verheißene Messias, war das Thema, der Inbegriff der apostolischen Predigt. Denn Christus war kein bloßer Lehrer der Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst, er war das Objekt seiner eigenen Lehre. — Das mit Selbstbewußtsein gesprochene δι᾽ ἡμῶν wird durch δι᾽ ἐμοῦ - - καὶ Τιμοϑέου näher auseinandergelegt. Paulus nennt außer sich noch seine beiden Gehülfen, die bei der ersten Gründung der korinthischen Gemeinde mitthätig waren, den Silvanus und Timotheus (vgl. Apstg. 18, 5.). Silvanus oder (wie die Apostelgeschichte ihn nennt) Silas ist als der ältere Gehülfe vorangestellt (Apstg. 15, 40. 16, 1 ff.). — V. 20. Daß nun der Welt ein göttliches Ja in Christo geworden sei, erläutert und begründet der Apostel mit den Worten: „Denn soviele Verheißungen Gottes sind, — in ihm ist das Ja (geworden); deshalb ist auch durch ihn das Amen (geworden) Gott zu Ehre durch uns." Wir lesen mit Lachmann nach A. B. C. F. G. al. Vulg. im zweiten Verstheile: διὸ καὶ δι᾽ αὐτοῦ, und nicht mit der Recepta, Tischend. u. A. bloß καὶ ἐν αὐτῷ. Dann kann aber τὸ ἀμήν nicht wie Estius und die Meisten wollen, durchaus synonym sein dem vorhergehenden τὸ ναί, oder dieses nur verstärken; vielmehr muß τὸ ναί die Ursache (διό) des τὸ ἀμήν sein. Letzterer Ausdruck ist ohne Zweifel hergenommen von dem beim öffentlichen Gottesdienste bestehenden Gebrauche, daß die Gemeinde das von dem Priester gesprochene Gebet durch ein Amen als ihr Gebet anerkannte und bestätigte (vgl. 1 Kor. 14, 16.). Zu ἐν αὐτῷ τὸ ναί und δι᾽ αὐτοῦ τὸ ἀμήν ergänzen wir am natürlichsten aus dem Vorhergehenden γέγονεν. Hienach ergibt sich als der Sinn des Ganzen: Gott hat in Christo alle seine

Verheißungen realisirt, seine Zusagen erfüllt, er hat in ihm der ganzen Menschheit gleichsam ein feierliches Ja gesagt; und eben weil Gott in Christo als der Wahrhaftige sich erwiesen, haben wir durch Christus auf das göttliche Ja mit einem feierlichen Amen geantwortet d. i. mit freudigem, festem und unwandelbarem Glauben davon Zeugniß abgelegt und Kunde gegeben zur Ehre Gottes. Mit andern Worten: in Christo und durch Christus ist uns die objektive (vgl. Röm. 15, 8.) und subjektive Gewißheit von der Erfüllung der göttlichen Verheißungen geworden. — Das *δι' ἡμῶν* verbinden wir nicht mit *τῷ θεῷ πρὸς δόξαν*, sondern schließen es enge an *διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμήν;* es ist soviel als *nostro ministerio*, insofern die subjektive Glaubensgewißheit durch die Prediger des Evangeliums vermittelt wird. Vgl. Röm. 10, 14.

V. 21 f. Das vorhergehende *δι' ἡμῶν* näher bestimmend und damit zugleich die Versicherung der Zuverläßigkeit seiner Predigt abschließend sagt Paulus: „Der uns aber sammt euch befestiget auf Christum hin und uns gesalbet hat, ist Gott, er, der uns auch besiegelt und gegeben hat das Angeld des Geistes in unsern Herzen." — *εἰς Χριστόν* d. i. in Bezug auf Christum, so daß wir in Glaube und Liebe treu bei ihm verharren. Als eine Art von captatio benevolentiae fügt Paulus *σὺν ὑμῖν* hinzu: Auch die Korinther befestiget Gott im Glauben und in der Liebe zu Christo; sie alle stehen unter Gottes gnädigem Schutze. Der Ausdruck *χρίσας* ist bildliche Bezeichnung der Weihung zum Apostelamte durch Mittheilung des h. Geistes (vgl. 1 Joh. 2, 20. 27.). — *καὶ σφραγ. ἡμᾶς* i. e. „qui tanquam sigillum quoddam nobis impressit Spiritum sanctum largiendo varia eius charismata, quae sigilli instar nos probent veros Dei nuntios ac ministros" (Estius). Der Genit. *τοῦ πνεύματος* ist Genit. der Apposition: der den h. Geist als erstes Angeld des dereinstigen vollen Antheils am Reiche Gottes gegeben hat. Vgl. sowohl über *σφραγισάμενος* als auch über *ἀῤῥαβὼν τ. πν.* zu Eph. 1, 13 f. 4, 30.

V. 23 ff. Nachdem Paulus im Vorhergehenden sich und seine Mitarbeiter hinlänglich gegen den Vorwurf des Leichtsinns und des Wankelmuths vertheidigt hat, gibt er nun den Grund an, weshalb er nicht nach Korinth gekommen sei: „Ich aber

(für meine Person) rufe Gott als Zeugen an gegen meine Seele, daß ich aus Schonung gegen euch nicht wieder nach Korinth gekommen bin." — ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν ist nicht: per animam meam, „bei meiner Seele", sondern: „wider meine Seele." Allerdings ist dann der Satz, wie gewöhnlich bei Schwüren, elliptisch, und wir müssen ein *si fallo* ergänzen. Das οὐκέτι ist nicht *nondum* (Estius), sondern *non ultra* (Vulg.): nicht wieder, wie es meinem frühern Reiseplan (V. 16.) entsprochen hätte. — Bei dem φειδόμενος ὑμῶν hätte es scheinen können, als ob Paulus sich die Stellung eines Richters und Gebieters anmaße; daher fügt er V. 24. mildernd hinzu: „Nicht daß wir euren Glauben meistern wollen, sondern daß wir Mithelfer eurer Freude sind; denn hinsichtlich des Glaubens stehet ihr fest." Ueber οὐχ ὅτι s. W. S. 526. Es ist eine elliptische Redensart und ein ἐρῶ zu ergänzen: οὐκ ἐρῶ, ὅτι κ. τ. λ. (vgl. 3, 5. Phil. 3, 12. 4, 11.). Lateinisch: „non quod dominemur vestrae fidei." Erasmus will übersetzen: „non quod dominemur *vobis nomine fidei*", und Estius zieht diese Uebersetzung vor wegen der Stellung des Artikels hinter ὑμῶν. Allein den bloßen Genit. τῆς πίστεως im Sinne von *nomine fidei* zu nehmen, ist grammatisch unzuläßig und paßt auch nicht zu dem folgenden τῇ γ. πίστει ἑστήκατε. Also: wenn Paulus eben gesagt hat, daß er aus Schonung nicht wieder zu den Korinthern gekommen sei, so will er damit nicht gesagt haben, daß er sie rücksichtlich ihres Glaubens habe tadeln und strafen wollen; denn im Glauben — deß hält er sich versichert — stehen sie ihrer Mehrzahl nach fest: vielmehr hat er damit nur gemeint, daß es seine eigentliche Aufgabe sei, ihre Freude in Gott und Christo (Phil. 4, 4.) nach Möglichkeit zu mehren. Durch die nachdrückliche Voranstellung von τῇ πίστει deutet der Apostel indirekt an, daß in anderer Hinsicht wohl etwas bei ihnen zu tadeln sei; er hält sich also eine strenge Sittenzucht stillschweigend bevor.

2, 1 ff. In ganz engem Anschlusse an das Vorhergehende setzt Paulus hier seine Selbstvertheidigung fort. Die Kapiteleintheilung ist somit auch hier wieder, wie mehrfach in unserm Briefe (vg. 6, 1. 7, 1.), verfehlt. — „Ich beschloß aber für mich selbst dieses: nicht wieder in Betrübniß

zu euch zu kommen." — ἐμαυτῷ nehmen wir am besten als Dat. commodi: Paulus ist nicht wieder nach Korinth gekommen eines Theils aus Schonung gegen die Korinther (1, 23.), andern Theils aus eigenem Interesse. Die sinnige und liebevolle Wendung, welche Paulus der Sache durch ἐμαυτῷ gibt, verkennend haben Viele dieses im Sinne von παρ' ἐμαυτῷ, „bei mir selbst" (*apud me*, Vulg.), genommen. — Im Folgenden ist die am meisten verbürgte Wortstellung: τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς (Tischend.) oder: τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν. Die Stellung in der Recepta: πάλιν ἐλθεῖν ἐν λ. πρ. ὑμ., ist Umstellung, um πάλιν bloß mit ἐλθεῖν zu verbinden. Diese Verbindung hielten aber die Meisten für nothwendig in Folge des Irrthums, daß Paulus vor unseren Briefen nur einmal in Korinth gewesen sei. Chrysost. u. A. auch Erasmus beziehen πάλιν bloß auf ἐν λύπῃ und meinen, als erstes Kommen ἐν λύπῃ sei unser erster Brief gedacht: „Quoniam vos superioribus litteris necessario in moerorem conjeceram damnato incesto, visum est mihi non committere, ut adventus quoque meus novum moerorem afferret mihi pariter ac vobis. Allein πάλιν gehört (auch nach seiner Stellung in der Recepta) zu dem ganzen μὴ ἐν λύπῃ π. ὑμ. ἐλθεῖν: Paulus wollte nicht wieder in Traurigkeit, gleichsam mit Traurigkeit versehen, also durch scharfen Tadel und strenge Rüge sie betrübend, zu den Korinthern kommen. Daraus folgt, daß er schon einmal ἐν λύπῃ zu ihnen gekommen war; und da bei seiner ersten Reise nach Korinth von einer solchen λύπη nicht die Rede sein konnte, so liegt allerdings in diesen Worten eine Hindeutung auf eine zweite Reise des Apostels nach Korinth vor Abfassung unserer Briefe (vgl. zu 1, 15.). — V. 2. Der Grund aber, warum er jetzt nicht wieder mit Betrübniß zu seinen Lesern kommen will, ist die herzlichste Zuneigung zu ihnen: „Denn wenn ich euch betrübe, wer auch ist's, der mich erfreut, wenn nicht der, welcher von mir betrübt wird?" d. h. wenn ich euch betrübe, so habe ich ja Niemanden, der mich erfreut, da ihr meine einzige Freude, mein einziger Trost seid; und es ist dann der absurde Fall gegeben, daß eben der, welcher von mir betrübt und in Trauer versetzt wird, das Geschäft hat, mir Freude zu machen. So im Wesentlichen Estius,

und dieß ist die natürlichste Erklärung. — Cornelius a Lap. u. A. verstehen unter ὁ λυπούμενος den Blutschänder, von welchem 1 Kor. 5, 1 ff. und gleich V. 5 ff. die Rede ist. Chrysostomus faßt ὁ λυπούμενος medial, und gibt den Sinn dahin an: Denn wenn ich euch auch betrübe, so erfreut mich das, daß ihr euch betrüben lasset, daß ihr meinen Tadel tief empfindet. Beide Erklärungen passen nicht in den Zusammenhang und verwischen ganz die Innigkeit und Feinheit der Sprache. — Ueber das καί vor Fragewörtern bei rasch einfallenden, drängenden Fragen s. Win. Gramm. S. 387. (vgl. 1 Kor. 5, 2.).

V. 3 f.: „Und geschrieben habe ich euch eben dieses, damit ich nicht, wenn ich komme, Trauer habe von denen, über welche ich mich freuen müßte, da ich auf euch Alle das Vertrauen setze, daß meine Freude euer Aller Freude ist." — ἔγραψα steht mit Nachdruck voran; es bezieht sich auf unsern ersten und nicht, wie Chrysostomus, Erasmus u. A. wollen, auf den gegenwärtigen Brief. Dann geht aber τοῦτο αὐτό auf den rügenden Inhalt jenes Briefes, besonders auf den Tadel wegen des Blutschänders (Kap. 5.). Der Apostel will sagen: Deshalb, weil ich nicht wieder in Trauer zu euch kommen wollte, habe ich euch meinen Tadel schriftlich zugehen lassen, und ihn nicht bis zur mündlichen Mittheilung aufgespart. Ueber das Imperf. Indik. ἔδει = oportebat, wo wir den Conjunktiv setzen, s. Win. S. 253. — In πεποιθώς - - ἐστίν gibt Paulus die subjektive Begründung der angegebenen Absicht bei seinem Schreiben: er hat ihnen geschrieben, da er in sie das feste Vertrauen setzte, daß das, was ihm Freude mache, auch ihnen Freude machen würde, daß sie mithin durch Beachtung seiner Rüge ihm nicht nur die Betrübniß ersparen, sondern auch Freude machen würden. Daß er aber bei seiner Anwesenheit in Korinth großen Schmerz würde empfunden haben, erläutert er V. 4. aus der Bedrängniß und dem Kummer, den die Abfassung des Briefes ihm verursacht habe: „Denn", sagt er, „mit vieler Bedrängniß und Beklemmung des Herzens habe ich euch geschrieben unter vielen Thränen, nicht damit ihr betrübet würdet, sondern damit ihr die Liebe erkänntet, die ich insonderheit zu euch habe." Ebenso gibt

Estius die Gedankenverbindung an: „Declarat, quod dixit, habiturum se tristitiam, si venisset, idque ex tristitia, quam habuit absens.“ — Obgleich Paulus durch sein Schreiben die Korinther wirklich in Betrübniß versetzte, wie er unten 7, 8. selber sagt, so war diese Betrübniß doch nicht sein eigentlicher Zweck; sein nächster Zweck war vielmehr die Besserung der Korinther. Aber auch diesen Zweck verschweigt er mit einer gewissen Feinheit und gibt statt dessen die Offenbarung seiner Liebe an, welche er gegen die Korinther mehr noch als gegen seine übrigen Schüler hege. — Die gewinnende Zartheit, die in diesen Worten liegt, hat auch Theophylakt gefühlt: *καταγλυκαίνει δὲ τὸν λόγον βουλόμενος ἐπισπάσασθαι αὐτούς.*

V. 5 f. War es nun auch nicht Pauli Absicht bei seinem frühern Schreiben, die Korinther zu betrüben, so war doch Einer, der ihn und sie alle zugleich in Betrübniß versetzt hat; und dieser war der Blutschänder, dem man aber jetzt, wo er innige Reue gezeigt hat, Verzeihung angedeihen lassen kann. V. 5—11. ist als eine Abschweifung von dem eigentlichen Thema zu betrachten. — „Wenn aber Jemand Betrübniß verursacht hat, so hat er nicht sowohl mir sie verursacht, sondern einigermaßen, um es nicht zu erschweren, euch Allen.“ Daß unter *τίς* der Blutschänder gemeint sei, von dem 1 Kor. 5, 1 ff. die Rede ist, darin stimmen alle Exegeten überein; nur der Montanist Tertullian (de pud. c. 13.) läugnete dieß, um nicht zugeben zu müssen, daß die Kirche auch Ehebrecher und Unzüchtige zur Buße wieder aufnehmen könne. In dem unbestimmten *τίς* und in der hypothetischen Redeform liegt eine liebevolle Schonung (Meyer). — Die folgenden Worte: *οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν - - πάντας ὑμᾶς*, werden verschieden verbunden und erklärt. Die Vulgata verbindet *ἐπιβαρῶ* mit *πάντας ὑμᾶς*: *„ut non onerem omnes vos.“* Dann ergibt sich nach Estius der Sinn: „non me contristavit solum et proprie, sed me contristavit ex parte i. e. ut partem et membrum ecclesiae, quae principaliter laesa et contristata fuit: idque dico, ut ne vos omnes onerem culpa illius fornicarii. Nam si me solum contristasset, vos omnes essetis ab ea tristitia immunes, ideoque videremini peccati illius per consensum esse participes, quia qui non dolet de malo, quod novit, consentire videtur.“ Allein diese

Erklärung ist gekünstelt, und trägt in die Worte hinein, was nicht darin liegt. Andere verbinden πάντας mit ἐπιβαρῶ, dagegen ὑμᾶς mit λελύπηκεν: „er hat nicht mich betrübt, sondern zum Theil, damit ich nicht Alle (der Gleichgültigkeit) anklage (oder: um nicht Alle mit diesem Kummer zu beladen), euch." Meyer ergänzt zu ἐπιβαρῶ ein αὐτὸν: „er hat nicht mich betrübt, sondern theilweise, um nicht zu aggraviren (um nicht die Schuldlast des Betreffenden zu vermehren) euch Alle." Am einfachsten nehmen wir aber ἐπιβαρῶ absolut: „um es nicht zu erschweren" d. i. um nicht zu viel zu sagen. Hienach dient das parenthetische ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ zur nähern Erklärung von ἀπὸ μέρους = *quodammodo*, und Beides zur Milderung des Gedankens λελύπηκεν - - πάντας ὑμᾶς. Zu οὐκ — ἀλλά, „nicht sowohl — sondern", vgl. 1 Kor. 1, 17 u. a. St. — V. 6f.: „Genug ist dem so Beschaffenen diese Strafe, die von der Mehrzahl (der Gemeinde ihm widerfahren ist); so daß ihr im Gegentheil lieber verzeihen und ermuntern müßet, damit nicht irgend durch die zu große Betrübniß verschlungen werde der so Beschaffene." — Das Neutrum ἱκανόν steht substantivisch: „ein Hinreichendes" (vgl. Matth. 6, 34.), und bezieht sich auf die genugsame Dauer der Exkommunikation. Auch hier bezeichnet der Apostel aus Schonung den Blutschänder nur unbestimmt durch ὁ τοιοῦτος. — V. 7. fehlt μᾶλλον zwar in A. B., ist aber sonst hinreichend verbürgt. — Paulus hatte den Blutschänder förmlich von der Gemeinde ausgeschlossen (1 Kor. 5, 3 ff.), und in Folge dieses Bannes hatte die Mehrzahl der Gemeindeglieder sich von allem Verkehr mit demselben losgesagt. Diese indirekte Züchtigung hatte tiefen Eindruck auf ihn gemacht; er empfand sichtbar großen Reueschmerz über sein Vergehen. Daher läßt Paulus in seiner apostolischen Machtvollkommenheit ihm hier den übrigen Theil der Strafe nach, nimmt ihn in die Gemeinde wieder auf (V. 10.), und ermahnt seine Leser, demselben ebenfalls Verzeihung angedeihen zu lassen und ihre frühere Liebe ihm wieder zuzuwenden, damit er nicht vom Uebermaaße des Schmerzes gleichsam wie von einem feindlichen Thiere verschlungen werde, darin untergehe (vgl. 1 Kor. 15, 54. 1 Petr. 5, 8.). Das am Ende wiederholte, an sich entbehrliche ὁ τοιοῦτος hat (nach Meyer) den

Accent des Mitleids. — V. 8.: „Deshalb ermahne ich euch, daß ihr Liebe gegen ihn beweiset", eigentlich: „daß ihr in Bezug auf ihn Liebe festsetzet"; denn κυροῦν τι heißt: „durch förmlichen Beschluß etwas bestätigen." Also, daß ihr durch Gemeindebeschluß ihn in eure Liebesgemeinschaft wieder aufnehmet. Treffend Estius: „hortatur eos, ut publico consensu ac decreto firmam ratamque faciant suam erga eum charitatem, recipiendo videlicet eum ad pacem ecclesiae."

V. 9 ff.: „Denn deshalb habe ich euch auch geschrieben, um eure Bewährung zu erkennen, ob ihr in Allem gehorsam seid." Diese Worte dienen nicht zur Begründung des ἱκανόν V. 6., wie Einige meinen, sondern sie motiviren das unmittelbar vorhergehende κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην. Die Korinther, will Paulus sagen, können jetzt den frühern Blutschänder in ihre Liebesgemeinschaft wieder aufnehmen, um so mehr, da der Zweck seines vorigen Schreibens in Bezug auf das Verhältniß zum Blutschänder bei ihnen erreicht sei. Das sei nämlich ein Grund mit gewesen, weshalb er schriftlich den Blutschänder aus der Gemeinde ausgeschlossen, um zu sehen, ob die Korinther auch gehorsam wären, ob sie die von ihm ausgesprochene Exkommunikation auch wirklich ausführten. Wir beziehen also ἔγραψα auf den vorigen Brief. Es fehlt nicht an Auslegern, welche es von dem gegenwärtigen Briefe verstehen und auf das V. 6. 7. Gesagte beziehen. Dann wäre der Sinn nach Estius: „Propterea haec scribo vobis, ut videam, utrum sicut obedistis in eo excommunicando sic et obediatis in recipiendo." Allein da sollte man erwarten: εἰς τοῦτο γὰρ ταῦτα γράφω oder ἔγραψα; auch spricht V. 3. 4. gegen diese Beziehung des ἔγραψα. — V. 10. enthält ein zweites Motiv für das κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην: „Wem aber ihr etwas verzeihet, (dem verzeihe) auch ich. Richtig gibt Estius den Sinn dieser Worte so: „Ego me in eo, quod facere vos hortor, non seiungo; sed sicut in priori epistola ad excommunicandum me vobis coniunxi, illis scil. verbis: *Congregatis vobis et meo spiritu*, ita nunc quoque me vobis adiungo, et quod me hortante feceritis, ipse etiam me facere declaro." — „Denn", fährt Paulus erklärend fort, „auch ich (vice versa), was ich verziehen habe, wenn ich etwas verziehen habe, (habe ich verziehen) um euret-

willen in der Person Christi." Daß die Lesart der Vulg.: *ὃ κεχάρισμαι, εἴ τι κεχάρισμαι* (Lachm., Tischend.) vor der des text. rec.: *εἴ τι κεχάρισμαι, ᾧ κεχάρισμαι*, den Vorzug verdiene, kann nach dem Gewichte der Zeugen keinem Zweifel unterliegen. Paulus will sagen: Wenn ihr dem reumüthigen Blutschänder Verzeihung angedeihen lasset, und ihn in eure Gemeinschaft wieder aufnehmet, so stimme ich gerne zu; denn ich für meine Person habe ihm bereits im Namen und in der Vollmacht Christi verziehen, wenn noch irgend etwas zu verzeihen war, und er nicht bereits durch seinen großen Reueschmerz und durch seine Betrübniß die Strafe für sein Vergehen vollständig gebüßt hat. Mit *εἴ τι κεχάρισμαι* wird also nicht der Akt des Verzeihens problematisch gefaßt, wie de Wette meint, sondern das Objekt des Verzeihens. — Das *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* wird gewöhnlich = *ἔναντι, ἐνώπιον τοῦ Χριστοῦ*, coram Christo oder in conspectu Christi genommen und erklärt entweder in dem Sinne: „so daß Christus der Zeuge meiner Verzeihung war", oder: „so daß ich dabei Christum und seine Sache im Auge hatte." Besser aber die Vulgata: „*in persona Christi*" i. e. nomine, vice et auctoritate Christi (vgl. zu 1, 11.). Wie Paulus früher (1 Kor. 5, 4.) den Blutschänder „im Namen des Herrn Jesu Christi" excommunizirt hatte, so spricht er hier, ebenfalls im Namen Christi, über ihn die Verzeihung aus, und zwar *δι' ὑμᾶς* i. e. vestra causa. Letzteres erläuternd setzt er V. 11. hinzu: „damit wir nicht übervortheilt werden vom Satan", d. h. damit unsere zu große Strenge dem Teufel nicht Anlaß gebe, den Gestraften zum Abfalle zu reizen und uns so ein Gemeindeglied völlig zu entreißen. Ebenso gibt die Gedankenverbindung Estius an: „Explicat, quod dixit, *propter vos*, idque mutata secunda persona in primam modestiae causa, ne se ipsum videatur excludere." „Denn", fügt der Apostel begründend hinzu, „seine Anschläge, welche nämlich alle darauf hinausgehen, der Kirche Schaden zuzufügen, die Menschen zum Abfalle zu reizen oder in Verzweiflung zu stürzen, sind uns nicht unbekannt", da die tägliche innere wie äußere Erfahrung sie uns hinlänglich kund gibt. In dem *νοήματα ἀγνοοῦμεν* liegt eine Paronomasie. — Schließlich bemerken wir nur noch, daß die Lehre und Praxis der spätern Kirche in Betreff des Ab-

lasses ihren Grundzügen nach in diesen Versen klar vorgezeichnet liegt.

V. 12 f. Nach der Digression V. 5—11. knüpft Paulus durch das wieder aufnehmende δέ an V. 4. wieder an: „Als ich aber nach Troas gekommen zum Evangelium Christi, und obgleich mir eine Thüre geöffnet war im Herrn, so habe ich (doch) keine Ruhe gehabt für meinen Geist, weil ich den Titus meinen Bruder nicht fand, sondern nachdem ich von ihnen (nämlich den Brüdern in Troas) Abschied genommen, ging ich weg nach Macedonien.“ Die Gedankenverbindung mit V. 4. ist am einfachsten mit Meyer u. A. so zu fassen: Oben hat Paulus seinen Lesern mitgetheilt, mit welch' großem Kummer er unsern ersten Brief geschrieben habe. Hier sagt er nun, wie auch nach seiner Abreise von Ephesus ihn diese bange Unruhe um seine Leser nicht verlassen, sondern ohne Aufenthalt von Troas nach Macedonien getrieben habe. Nach 1 Kor. 16, 5 ff. hatte nämlich Paulus den Plan gefaßt, nicht direkt von Ephesus nach Korinth zu schiffen, sondern erst den Umweg durch Macedonien zu nehmen. Dieser Weg führte ihn zum zweiten Male (vgl. Apstg. 16, 8. 11.) nach Troas, einer Seestadt am Hellespont. Obgleich ihm hier eine günstige Gelegenheit für das Evangelium Christi zu wirken gegeben war, so ließ ihn doch die bange Besorgniß, wie es um seine Korinther stehe, dort nicht lange verweilen, da er den Titus, welchen er nach Korinth entsandt hatte und mit Ungeduld in Troas zurück erwartete, um Nachrichten über die Wirkungen seines vorigen Briefes an die Korinther von diesem zu erhalten, dort nicht traf. Er setzte daher bald nach Macedonien über. Die Meinung des Hieronymus, Paulus sei über das Ausbleiben des Titus unruhig gewesen, „quia praedicationis suae in praesentia fistulam organumque, per quod Christo caneret, non invenerat“, also weil dieser als Dolmetscher ihm unentbehrlich gewesen, und die weitere Untersuchung älterer Interpreten, warum Paulus, der doch das donum linguarum besaß, eines Dolmetschers bedurfte, ist hier ganz ungehörig. — Ueber den bildlichen Ausdruck *θύρας ἀνεῳγμένης* s. zu 1 Kor. 16, 9. Das *ἐν κυρίῳ* bezeichnet die Wirksamkeit speciell als eine christliche. Anders der h. Thomas: „*In domino*, quia ipsa prae-

paratio mentis humanae est ex virtute divina. Nam licet facilitas, qua mentes praeparantur, sit causa conversionis; tamen ipsius facilitatis et praeparationis causa est Deus." Dieser nimmt also *ἐν κυρίῳ* im Sinne: „durch den Herrn" d. i. durch die Gnade Gottes. — Ueber Titus s. die Einl. in den Brief an Titus.

V. 14 ff. In Macedonien nun, wo Paulus viel zu kämpfen hatte (vgl. 7, 5 ff.), traf er mit Titus zusammen, und die Nachrichten, welche dieser über die Korinther überbrachte, waren für den Apostel so tröstlich und ermuthigend, daß er beim Andenken daran, ohne sich erst näher darüber zu erklären, in eine Danksagung gegen Gott ausbricht: „Gott aber sei Dank, der uns überall triumphiren läßt in Christo und den Geruch der Erkenntniß desselben durch uns offenbart aller Orten." — *θριαμβεύειν τινά* heißt gewöhnlich entweder „triumphare de aliquo", über Jemanden triumphiren oder „triumphare aliquem", Jemanden im Triumphe aufführen (vgl. Kol. 2, 15.); hier aber hat es, wie mehrere Verba neutra, die transitive Bedeutung „triumphiren machen." Vgl. *ἀνατέλλειν τὸν ἥλιον* Matth. 5, 45., *μαθητεύειν τινά* Matth. 28, 19., *βασιλεύειν τινά* 1 Sam. 8, 22. So faßt es auch Estius: „Deo gratias ago, qui nos, i. e. me meosque evangelii praedicandi socios, in omni pressura et pugna, quae nobis fuit cum adversariis non solum victores efficit, verum etiam ex victoria reddit gloriosos, idque per Christum, in quo solo vincimus et triumphamus." Andere wollen *θριαμβεύειν* hier in seiner ursprünglichen Bedeutung festhalten und erklären entweder: „qui triumpho nos ostendit, non ut victos, sed ut victoriae suae ministros" (Bengel), oder: „welcher immerdar über uns (apostolische Lehrer) triumphirt" d. i. welcher nicht aufhört, uns, seine frühern Widersacher, als von ihm Ueberwundene darzustellen, wie ein Triumphator seine Feinde (Meyer). Beide Erkärungen sind aber zu gekünstelt. — In *τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ* beziehen wir *αὐτοῦ* nicht mit den Meisten (auch Vulg.) auf Gott, sondern wegen des folg. V's 15, auf Christum, und nehmen *τῆς γνώσεως* als Genit. der Apposition; also: „und die Erkenntniß Christi als Wohlgeruch durch uns kund thut aller Orten." Zu dem bildlichen Ausdrucke *ὀσμή* soll Paulus nach

Einigen geführt sein durch die Vorstellung des Triumphes, der unter Wohlgerüchen von Weihrauch vor sich ging. Allein ohne Zweifel haben wir bei ὀσμή an den Opferwohlgeruch, gewöhnlich ὀσμὴ εὐωδίας, רֵיחַ נִיחוֹחַ (vgl. 3 Mos. 1, 9. Eph. 5, 2. Phil. 4, 18.) genannt, zu denken. Die wahre Erkenntniß Christi als des Weltheilandes, von den Predigern des Evangeliums aller Orten verbreitet, ist gleichsam ein Gott wohlgefälliger Opferduft, dessen Wohlgeruch von der Erde zum Himmel hinaufsteigt. — Aber nicht nur dieß, auch die Prediger des Evangeliums selbst sind ein Gott wohlgefälliger Opferduft: „Ja, ein Wohlgeruch Christi sind wir für Gott unter denen, die gerettet werden, und unter denen, die verloren gehen." — In Χριστοῦ εὐωδία ist Χριστοῦ nicht subjektiver Genitiv, so daß Christus den Apostel als lieblichen Geruch Gott darbrächte, sondern Genit. obiect.: Paulus und die Prediger des Evangeliums überhaupt sind ein Gott wohlgefälliger Opfergeruch nur insofern, als sie von Christo erfüllt sind, nur in sofern, als sie in der Predigt des Evangeliums sich in Verbindung mit dem Opfer Christi Gott darbringen. Der Apostel will also sagen: Indem wir das Evangelium verkündigen und alle Beschwerden und Leiden für dasselbe um Christi willen ertragen, sind wir ein Gott wohlgefälliges Opfer, wir mögen dasselbe verkünden unter solchen, die es willig im Glauben aufnehmen und somit gerettet werden, oder unter solchen, die es ungläubig von sich stoßen und somit verloren gehen. Denn der Erfolg der Predigt hängt nicht vom Prediger ab, sondern von der Gnade Gottes und dem freien Willen der Zuhörer. — Das verschiedene Verhältniß dieses Geruches zu den beiden genannten Klassen angebend, fährt Paulus V. 16. fort: „für diese (die wegen ihres Unglaubens verloren gehen) zwar ein Geruch aus dem Tode zum Tode (d. h. ein Geruch, der aus dem Tode entsteht und zum Tode führt, also ein tödtlicher Todesgeruch), für jene aber (die durch ihren Glauben gerettet werden) ein Geruch aus dem Leben zum Leben", also ein Geruch, der aus dem Leben stammt und wahrhaft belebt. Christus, der Quell des Geruches d. i. der apostolischen Thätigkeit, ist zugleich der Todes- und der Lebensquell, je nach-

dem die Predigt von dem Einen zu seinem Verderben verworfen, von dem Andern zu seinem Heile angenommen wird. Vgl. Luk. 2, 34. Joh. 9, 39. — Die Betrachtung nun einerseits des hohen Berufes des christlichen Predigers, andererseits aber des großen Contrastes, in welchem so manche Lehrer zu dieser erhabenen Bestimmung stehen, macht den Apostel affektvoll; daher die durch *καί* (vgl. V. 2.) rasch einfallende Frage: „Und wer ist dazu geschickt", nämlich ein solcher Gott wohlgefälliger Geruch Christi d. i. ein wahrer, Gott wohlgefälliger Prediger des Evangeliums zu sein? Die Vulgata hat: „et ad haec, quis *tam* idoneus". scil. quam nos, qui ad haec sumus electi? Aber schon Erasmus stellt die Vermuthung auf, daß ursprünglich quisnam gestanden habe. — Die direkte Antwort auf diese Frage verschweigt Paulus, da sie hätte anmaaßend erscheinen können; sie liegt aber indirekt im folgenden V. 17. und lautet: Niemand als wer, wie ich, das reine, lautere Evangelium lehret. „Denn", fährt er fort, nicht pflegen wir (ich und meines Gleichen), wie so Viele (so manche Lehrer in Korinth), das Wort Gottes zu verfälschen, sondern aus wahrhaft lauterer Gesinnung, sondern wahrhaft aus Gott reden wir vor Gott in Christo." — Das Verbum *καπηλεύειν* hat die doppelte Bedeutung des latein. cauponari, „verhöckern, verschachern", und adulterari, „verfälschen". Nach der erstern Bedeutung wäre der Sinn: nicht verkünden wir, wie so Viele das Wort Gottes um des zeitlichen Gewinnes willen und verschachern es so gleichsam, sondern u. s. w. Allein wegen des folgenden *ὡς ἐξ εἰλικρινείας* ist mit der Vulgata die zweite Bedeutung vorzuziehen. Das Verfälschen ist dann von der Beimischung eigener Lehren, von dem Vermengen des Göttlichen mit dem Menschlichen zu verstehen. — Das wiederholte *ἀλλά* verstärkt den Nachdruck der Rede. Die Partik. *ὡς* hat zwar hier, wie überall, zunächst eine vergleichende Bedeutung; also: „wie aus lauterer Gesinnung, wie aus Gott" d. i. wie man aus lauterer Gesinnung, aus Gott redet; allein dem Sinne nach liegt in dieser Vergleichung der Begriff von *re vera*. Vgl. Joh. 1, 14. Matth. 7, 29. (Win. S. 544.). — Paulus verkündet also das Evangelium *ἐξ εἰλικρινείας*, rein und lauter (vgl. 1, 12.), *ἐκ θεοῦ*, als ein von Gott Inspirirter (vgl. Matth. 10,

20.), — κατέναντι (oder nach Tischend. κατενώπιον τοῦ) θεοῦ, also als ein solcher, der Gott den Allwahrhaften als Zeugen gegenwärtig hat (vgl. Röm. 4, 17.), — ἐν Χριστῷ d. i. als einer, der sich mit Christo in der innigsten Verbindung weiß, dessen ganzes Leben und Thun in Christo wurzelt (vgl. 12, 19. Röm. 9, 1.).

§. 3. Das Apostelamt und die apostolische Freimüthigkeit.

3, 1 — 4, 6.

Was der Apostel eben 2, 15 ff. gesagt, hätte leicht als eine Selbstempfehlung, vielleicht gar als Ruhmredigkeit erscheinen können. Daher fährt er hier gegen einen solchen möglichen Vorwurf sich verwahrend fort: bei den Korinthern bedarf es für ihn keiner Empfehlung; denn die korinthische Gemeinde selbst, die er gestiftet, ist ihm das beste Empfehlungsschreiben vor der ganzen Welt (V. 1—3.). Dieses apostolische Hochgefühl aber, was ihn beim Andenken an eine große und blühende Gemeinde erfüllt, geht nicht aus selbstischem, eitlem Stolze hervor; vielmehr erkennt Paulus in aller Demuth an, daß ihm alle Tüchtigkeit von Gott kommt, der ihn zum Diener des neuen Bundes tüchtig gemacht hat (V. 4—6.). Und wie unendlich weit erhaben ist dieser Dienst des neuen Bundes über den des alten Bundes (V. 7—11.)! Aus dem Bewußtsein dieser seiner hohen apostolischen Würde fließt auch seine große Freimüthigkeit und Offenheit den Korinthern gegenüber (V. 12 — 4, 6.).

V. 1.: „Fangen wir wiederum an, uns selbst zu empfehlen? Oder doch wohl nicht bedürfen wir, wie Gewisse, Empfehlungsbriefe an euch oder von euch?" — Die verbürgteste Lesart ist ἢ μὴ (Tischend., Vulg.: *„aut numquid"*) und nicht εἰ μὴ, wie die Recepta hat; μὴ steht aber bei Fragen, worauf man eine verneinende Antwort erwartet, und ist meistens mit „doch nicht" zu übersetzen. Das πάλιν deutet an, daß einige Stellen seines vorigen Briefes, vielleicht Kap. 1—4. oder Kap. 5. 9. 14. von seinen korinthischen Gegnern als ruhmredig waren gedeutet worden, und Titus darüber an Paulus berichtet hatte. In der zweiten Frage liegt der Gedanke: Ich bedarf keiner Empfehlungsbriefe weder von Andern an euch, noch von euch an Andere, wie gewisse

Leute, die mit Empfehlungsbriefen zu euch gekommen sind und hinwieder bei ihrer Weiterreise von euch sich solche haben geben lassen. Die τινές sind gewiß judaisirende Lehrer, welche mit Empfehlungen (etwa von Petrus oder Jakobus) nach Korinth kamen und dort die Gemüther gegen Paulus aufregten. Vgl. 10, 12. 18., wo der Apostel auf diesen Gegenstand wieder zurückkommt. — Ueber die συστατικαὶ ἐπιστολαί s. zu 1. Kor. 16, 3.

V. 2 f. Paulus bedarf solcher Empfehlungsschreiben nicht, denn: „*Unser (Empfehlungs-) Brief seid ihr, eingeschrieben in unseren Herzen, erkannt und gelesen von allen Menschen, indem es von euch offenbar ist, daß ihr seid ein Brief Christi, der ausgefertigt ist von uns, niedergeschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Herztafeln.*“ Wir lesen am Schlusse mit Tischendorf πλαξὶν καρδίας σαρκ. und nicht mit Lachmann καρδίαις, was sich allerdings in den meisten Handschriften findet, aber nur als Schreibfehler anzusehen ist. Ueber den Unterschied von σάρκινος und σαρκικός s. zu 1 Kor. 3, 1. — Paulus will sagen: Mein Empfehlungsschreiben an euch und von euch seid ihr selbst, insofern euer christlicher Glaube, euer christliches Leben ein Werk ist, welches Christus durch mich zu Stande gebracht hat. Ganz ähnlich fragt Paulus 1 Kor. 9, 2.: „Seid ihr nicht mein Werk im Herrn? . . . Ja das Siegel meines Apostolats seid ihr im Herrn.“ — Und diesen Brief, der die Korinther selbst sind, trägt Paulus überall mit sich umher, indem er „eingeschrieben ist in seinem Herzen“, nämlich durch das stete Andenken an sie und durch die Liebe, die er zu ihnen hegt (vgl. 7, 3.). Es ist aber zugleich auch ein *offener* Brief, den alle Menschen sehen und lesen, da der Glaube der Korinther, der überall bekannt ist, diese Gemeinde als ein Werk Christi, ausgeführt durch den Apostel, documentirt. Die korinthische Gemeinde ist endlich ein *von Christo diktirter* Brief, den Paulus gleichsam als Amanuensis niedergeschrieben hat nicht mit Tinte, als womit man todte Buchstaben schreibt, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes, der das wahre Leben gibt. Und dieser Brief ist geschrieben nicht wie das mosaische Gesetz

(2 Mos. 31, 18. vgl. Hebr. 9, 4.) auf harte steinerne Tafeln, sondern auf die lebendigen, empfänglichen Tafeln des Herzens, auf welche nach Jerem. 31, 33. (vgl. Ezech. 11, 19. 36, 26.) der neue Bund sollte geschrieben werden. — Wunderbar paaren sich in diesen Worten tiefe Demuth und apostolisches Hochgefühl!

V. 4 ff. Eine derartige Zuversicht, als sie in V. 2. 3., besonders aber in den Worten 2, 15—17. ausgesprochen liegt, schöpft Paulus nicht aus sich; nicht eigenen Kräften schreibt er das Gelingen seiner apostolischen Arbeiten zu, sondern allein Gott, der ihn zum Diener des neuen Bundes tüchtig gemacht hat, des neuen Bundes, der weit erhaben ist über den alten. Er sagt: „Eine solche Zuversicht aber haben wir durch Christum in Hinsicht auf Gott." Obwohl das Wort *πεποίθησις* hier in seiner Bedeutung nicht weit von *καύχησις*, gloriatio, absteht, so ist es doch nicht mit Estius gradezu für dieses zu nehmen. — *πρὸς τὸν θεόν* ist nicht = apud Deum oder coram Deo, wie Viele wollen, sondern „in Hinsicht auf Gott", der da ist der Geber alles Guten. Gott ist die Quelle, Christus der Vermittler dieser Zuversicht. — Das Gesagte näher erläuternd fährt Paulus V. 5. fort: „Nicht daß wir tüchtig sind etwas zu denken von uns selbst wie aus uns selbst, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott." — Ueber *οὐχ ὅτι* vgl. das zu 1, 24. Gesagte. Das *λογίζεσθαι* ist hier nicht ganz allgemein zu nehmen und dann mit Calvin aus diesen Worten des Apostels der Schluß zu ziehen, daß der natürliche Mensch durchaus unfähig sei, irgend etwas Gutes auch nur zu denken, noch viel weniger es ins Werk zu setzen; vielmehr erhält die Bedeutung des Verbums seine nähere Bestimmung aus dem Zusammenhange: es ist das Ausdenken der rechten Mittel und Wege für die gedeihliche und fruchtbringende apostolische Wirksamkeit gemeint. Hiezu fühlt Paulus sich unfähig von sich selbst. Ein ähnliche Einschränkung des allgemeinen *„cogitare aliquid"* machte auch Augustin, indem er (de dono persev. c. 13.) hinzufügte: „quod attinet ad pietatis viam et verum Dei cultum"; und das Concil von Orange (can. 7.): „quod ad salutem pertinet vitae aeternae." — Das *ἀφ' ἑαυτῶν*, obwohl nach den meisten Zeugen hinter *λογίζεσθαί τι* stehend,

gehört dennoch zu *ἱκανοί ἐσμεν*. Zur nähern Bestimmung des *ἀφ' ἑαυτῶν* dient dann das *ὡς ἐξ ἑαυτῶν* (Lachm. Tischend.: *αὐτῶν*). Man muß nämlich die Präpos. *ἀπό*, welche die nächste Ursache bezeichnet, hier wohl unterscheiden von *ἐκ*, welches zur Bezeichnung der letzten Ursache, der Urquelle, dient. Paulus bekennt sich untüchtig etwas zu denken von sich selbst, dieß aber nicht absolut und unbedingt — denn wohl ist er *ἀφ ἑαυτοῦ* dazu fähig, wenn die Gnade Gottes ihm hilft —; sondern nur in sofern als man dieses „von sich selbst" im Sinne von „aus sich selbst" nehmen wollte. Die letzte Quelle dieser Tüchtigkeit ist allerdings nicht er selber, sondern allein Gott. Nicht so ganz unrecht war es daher, wenn Wolf *ἀπό* auf den Willen und *ἐκ* auf die Kraft bezog; falsch aber ist es mit Rückert *ἐξ ἑαυτῶν* mit *λογίζεσθαί τι* zu verbinden, wie allein schon der folgende Gegensatz *ἀλλ' ἡ ἱκ. ἡ. ἐκ τοῦ θεοῦ* zeigt. — V. 6. Das *ὅς καί* faßt Estius in dem Sinne: „der unter andern Gütern, die wir von ihm haben, uns auch das verliehen hat, daß er uns tüchtig gemacht u. s. w." Andere besser in der Bedeutung von *qui idem*: „(Gott) der eben uns tüchtig gemacht hat zu Dienern des neuen Bundes, (zu Dienern) nicht des Buchstabens, sondern des Geistes." Die *καινὴ διαθήκη* ist der Bund, den Gott durch Christus mit den Menschen errichtet hat (vgl. 1 Kor. 11, 25. Gal. 4, 24.), im Gegensatz zu dem durch Moses mit den Israeliten gestifteten, der mit dem Erscheinen Christi veraltet ist (vgl. Hebr. 8, 13. 12, 24.). Diesem neuen Bunde nun zu dienen, ihm seine ganze Kraft und sein Leben zu widmen, dazu hat Gott den Paulus tüchtig gemacht. Vgl. Eph. 3, 7. Kol. 1, 23. u. a. St. Die beiden Genitive *γράμματος* und *πνεύματος* (die Vulgata hat den Ablativ: *„non litiera sed spiritu*, nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach") sind nicht, wie Viele meinen, abhängig von *καινῆς διαθήκης*, so daß der Sinn wäre: „eines Bundes, der nicht Buchstaben darbietet, sondern Geist"; vielmehr haben wir sie mit Estius, Lachmann u. A. als appositionelle Näherbestimmung zu *καινῆς διαθήκης*, also als abhängig von *διακόνους* zu fassen. Durch *γράμμα* wird der alte, durch *πνεῦμα* der neue Bund charakterisirt. Das Fundament des alten Bundes war das geschriebene Gesetz, also ein todter Buchstabe; der neue Bund hingegen grün=

det sich auf Mittheilung des lebendigen h. Geistes. Vgl. Röm. 2, 29. 7, 6. Hebr. 10, 29. — Der Grund aber, warum Gott den Paulus tüchtig gemacht hat zum Diener des neuen Bundes, zum Ausspender des h. Geistes, ist: „Denn der Buchstabe tödtet, der Geist aber belebet." Unnöthiger Weise wollen Einige, um das γάρ zu erklären, den Zwischengedanken einschieben: „der neue Bund ist aber viel vortrefflicher." — Einen Commentar zu dieser Stelle hat uns der Apostel selber gegeben in den bedeutungsvollen Worten Röm. 7, 5 ff. 8, 10 ff. 1 Kor. 15, 56. Das Gesetz nämlich, welches als objektives Gewissen mit seinem kategorischen „Du sollst nicht" dem Menschen entgegentrat, regte eben durch die Verbote die Concupiscenz desselben auf, und weckte so im Menschen das *Niti in vetitum*, welches seit dem Sündenfalle in ihm liegt. Dadurch wurde es, obwohl an sich gut, dem Menschen die Veranlassung zur Sünde, und, da die Sünde der Tod der Seele ist, tödtete es somit den Menschen im geistlichen Sinne. Der h. Geist aber macht lebendig, indem er den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, welche das wahre Leben der Seele bilden, in uns wirkt. Vgl. Röm. 8, 2. 10.

V. 7 ff. In dem Vorhergehenden lag indirekt der hohe Vorzug des neuen Bundes vor dem alten deutlich ausgesprochen. Aus diesem Vorzuge schließt nun Paulus durch einen dreimaligen Schluß *a minori ad maius* auf die Erhabenheit des neutestamentlichen Apostolats über den Dienst des alten Bundes. — Die Lesart schwankt zwischen ἐν γράμμασιν und ἐν γράμματι; wir halten mit dem gewöhnlichen Texte und mit der Vulg. den Plural bei. Das ἐν, welches die Recepta und Scholz vor λίθοις lesen, hat aber die meisten Zeugen gegen sich. Also erster Schluß: „Wenn aber der Dienst des Todes, mit Buchstaben eingegraben in Steine, in Herrlichkeit ward, so daß die Kinder Israels nicht in das Angesicht Mosis schauen konnten wegen des Glanzes seines Angesichtes, der doch vernichtet wurde: wie sollte nicht vielmehr der Dienst des Geistes in Herrlichkeit sein?" — Wegen des Gegensatzes V. 8: πῶς - - ἡ διακονία τοῦ πνεύματος κ. τ. λ., sollte man im Vordersatze erwarten: εἰ δὲ ἡ διακονία τοῦ γράμματος ἀποκτείνοντος καὶ ἐντετυπωμένου λίθοις. Statt γράμμα setzt

aber Paulus das, was der Buchstabe nach V. 6. wirkt, den Tod, wodurch der Gegensatz, in welchem der Dienst des alten Bundes zu dem des neuen Bundes steht, noch schärfer hervortritt. Gemeint ist mit *διακονία θανάτου*, wie aus dem ganzen Zusammenhange erhellt, der Dienst Mosis, den er in der Ueberbringung der Gesetzestafeln von dem Berge Sinai leistete. In dieser Vermittlung des Gesetzes zwischen Jehova und dem Volke Israel steht Moses in genauer Parallele mit den Aposteln des neuen Bundes, welche die von Christo empfangene Gnade und Wahrheit an das Geschlecht übermittelten. Die alttestamentliche Kirche kann daher mit eben dem Rechte eine mosaische, wie die neutestamentliche eine apostolische genannt werden. — Viele, besonders diejenigen, welche den Singular *ἐν γράμματι* lesen, verbinden diesen Ausdruck mit *τοῦ θανάτου:* „wenn der Dienst des Todes, der im Buchstaben liegt" (vgl. V. 6.). Allein bei dieser Verbindung müßte der Regel nach der Artik. *τοῦ* vor *ἐν γράμματι* wiederholt sein. Wir ziehen daher *ἐν γραμ.* besser zu dem folgenden Particip. Statt *ἐντετυπωμένη* sollte man beim ersten Anblicke erwarten *ἐντετυπωμένου;* denn es war doch nicht, wie es scheint, der Dienst Mosis, sondern der Tod, der in den Buchstaben des Gesetzes auf die steinernen Tafeln gegraben war. Allein (wie Meyer richtig bemerkt) es war der den Tod fördernde Dienst Mosis in sofern wirklich in Steine gegraben, als der auf die beiden Tafeln geschriebene Dekalog faktisch die Diensturkunde Mosis, gleichsam die Matrikel seines Amtes war. — Das *ἐγενήθη ἐν δόξῃ*, d. i. „mit Herrlichkeit, mit Glanz versehen ward", bezieht sich auf den Lichtglanz, von welchem nach 2 Mos. 34, 29 ff. das Angesicht Mosis strahlte, als er nach dem vierzigtägigen Verkehre mit Jehova vom Berge Sinai mit den beiden Gesetzestafeln herabkam. Das Folgende: *ὥστε μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι κ. τ. λ.*, ist ein Zug, den Paulus aus der Tradition hinzufügt, und der sich auch bei Philo (vit. Mos. p. 665 A.) findet. In der angeführten Stelle heißt es bloß, V. 30.: „Da nun Aaron und die Söhne Israels das glänzende Angesicht (Mosis) sahen, fürchteten sie sich, ihm zu nahen." — Man bemerke noch den Gegensatz zwischen *ἐγενήθη* und dem V. 8. folgenden *ἔσται*. Letzteres drückt das Bleibende, Ersteres aber das Vorübergehende aus. Dieser vergängliche Cha-

3 *

rakter der alttestamentlichen Herrlichkeit wird noch besonders und mit Nachdruck hervorgehoben durch das ans Ende gesetzte Particip. *τὴν καταργουμένην*. Die Vulgata übersetzt dieses Particip. im Präsens: „(gloria), *quae evacuatur*"; besser aber fassen wir es mit Estius als zum historischen Referat gehörig, also als Imperfekt: „quae transitoria erat et modici temporis." Zwar geschieht 2 Mos. 34. dieses Umstandes, daß nämlich der Glanz vom Angesichte Mosis wieder verschwand, keine Erwähnung; er verstand sich aber von selbst, und Paulus hebt ihn ausdrücklich nur deßhalb hervor, um ihn gleich V. 11. 13. 14. für seinen Beweis zu benutzen. — V. 8. Der Apostolat des neuen Bundes wird ein „Dienst des Geistes" genannt, in wie fern er den aus dem geistigen Tode weckenden und belebenden Geist spendet. Paulus setzt das Futur. *ἔσται*, entweder weil er vom Standpunkte des alten Bundes in den neuen herüberschaut, oder, wie aus V. 12.: *ἔχοντες - - τοιαύτην ἐλπίδα*, hervorzugehen scheint, im Hinblicke auf die Vollendung des Reiches Christi. Dann, wenn Christus in seiner Herrlichkeit erscheint, wird auch die Herrlichkeit der Diener seines Evangeliums, die hienieden nur ideell ist, sichtbar hervortreten.

V. 9 f. Ein zweiter Schluß *a minori ad maius* zur Begründung des Vorzuges des neutestamentlichen Apostolats vor dem mosaischen Dienste. — Wir lesen mit unserer Vulgata nach überwiegenden Zeugen im ersten Verstheile *ἡ διακονία - - δόξα*, und nicht mit Lachmann *τῇ διακονίᾳ - - ἐν δόξῃ*. Wir können dann *ἦν* oder auch mit der Vulg. *ἐστίν* ergänzen, je nachdem wir diese Worte als ein historisches Referat (vgl. V. 7.) oder aus der gegenwärtigen Anschauung heraus gesprochen betrachten. Also: „Denn wenn der Dienst der Verurtheilung Herrlichkeit war (oder: ist); um wie viel mehr ist der Dienst der Gerechtigkeit reich an Herrlichkeit." Was Paulus eben *διακονία τοῦ θανάτου* genannt, nennt er jetzt *διακ. τῆς κατακρίσεως*: denn das Gesetz, indem es die Sünde befördert (vgl. zu V. 6.), ruft den Fluch Gottes, der im Gesetze selbst (5 Mos. 27, 26.) wider die Uebertreter desselben ausgesprochen ist, also die göttliche Verurtheilung auf den Sünder herab (Gal. 3, 20.). Und was er eben *διακ. τοῦ πνεύματος* genannt, nennt er hier *διακ. τῆς δικαιοσύνης* (vgl. 11, 15.); denn der neue Bund, indem er den h. Geist

mittheilt, schafft den Menschen zu einer neuen Creatur um, rechtfertigt ihn wahrhaft vor Gott. Vgl. Röm. 1, 17. 3, 22 ff. Gal. 3, 13. — V. 10. Steigerung des vorher Gesagten: „Ja sogar unverherrlicht ist das Verherrlichte in diesem Betreff von wegen der überschwenglichen Herrlichkeit.“ — *οὐ δεδόξασται* ist zu einem Begriffe verbunden (Win. S. 422 f.), und steht mit Nachdruck voran. Unter *τὸ δεδοξασμένον* verstehen wir die *διακονία* Mosis, welche verherrlicht wurde durch den Glanz in seinem Angesichte. Denn diese Worte stehen in offenbarer Beziehung zu 2 Mos. 34, 29 f., wo es nach den LXX heißt: *Μοϋσῆς οὐκ ᾔδει ὅτι δεδόξασται ἡ ὄψις αὐτοῦ.* und: *καὶ ἦν δεδοξασμένη ἡ ὄψις αὐτοῦ.* Das *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* ziehen wir nicht zum Subj. *τὸ δεδοξασμένον* im Sinne: „das in diesem Stücke Verherrlichte“, sondern zum Prädik. *οὐ δεδόξασται.* Richtig erklärt es Chrysostomus durch *κατὰ τὸν τῆς συγκρίσεως λόγον* und nach ihm Estius: „in hac comparationis materia.“ Der Sinn ist hienach: Im Vergleiche mit der Herrlichkeit, die der Dienst des neuen Bundes verleiht, ist der Dienst des alten Bundes, obwohl verherrlicht durch den Lichtglanz auf dem Angesichte Mosis, dennoch gar nicht einmal herrlich zu nennen. Das Licht einer Kerze, obwohl im Dunkeln glänzend und hell, wird unsichtbar und verschwindet, wenn die Sonne sich erhebt; so ist es auch hier.

V. 11. Ein dritter Schluß *a minori ad maius*, der aber zugleich auch zur Begründung des vorhergehenden *ἕνεκεν τ. ὑπερβ. δόξης* dient: „Denn wenn das Aufhörende durch Herrlichkeit („war“ oder „ist“, vgl. zu V. 9.), um wie viel mehr („wird sein“, vgl. V. 8.) das Bleibende in Herrlichkeit.“ — Die *διακονία* Mosis wird hier ein *καταργούμενον* genannt, in so fern der ganze alte Bund den Charakter der Vergänglichkeit in sich trug, derselbe nur die Bestimmung hatte, die Menschen auf Christus vorzubereiten, der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* zu sein (vgl. Gal. 3, 24.). Mit dem Erscheinen Christi trat der Pädagog vom Schauplatze seiner Wirksamkeit ab, mit der Verkündigung des Evangeliums hörte Moses von selbst auf, Gesetzgeber zu sein (vgl. Röm. 10, 4.). Diese Vergänglichkeit des Dienstes Mosis findet Paulus angedeutet in dem jedesmal bald wieder verschwindenden Lichtglanze auf

dem Angesichte desselben (vgl. V. 7.). Der Dienst des neuen Bundes ist aber, wie dieser selbst, immer dauernd bis zum Ende der Tage, wird nie abrogirt. — Man bemerke noch den Wechsel der Präpositionen *διά* und *ἐν*: erstere drückt das Vorübergehende, letztere das Bleibende aus.

V. 12 f. Im Bewußtsein nun dieser seiner hohen Würde und in der sichern Hoffnung, daß dieselbe dereinst glänzend werde verherrlicht werden, verfährt Paulus mit großer Offenheit und Freimüthigkeit, und nicht thut er wie Moses, der so oft er zu den Israeliten sprach sein Angesicht verhüllte. Er sagt: „Da wir nun eine solche Hoffnung haben, so beweisen wir viele Freimüthigkeit." — *τοιαύτην ἐλπίδα* d. i. die Hoffnung auf die dereinst bei der Parusie auch sichtbar hervortretende Herrlichkeit des apostolischen Amtes, die hienieden noch verdeckt und nur erst ideell ist (vgl. V. 8.). — Das Wort *παῤῥησία* (von *πᾶν* und *ῥῆσις*) bezeichnet die Freimüthigkeit und Offenheit im Reden und Handeln; also: „so reden wir frei und klar, ohne Scheu und ohne Bilder." — V. 13.: „Und nicht (legen wir eine Decke über unser Angesicht), wie Moses eine Decke legte über sein Angesicht, daß die Kinder Israels nicht ansehen sollten das Ende des Vergänglichen." — Unsere Vulg. muß statt *εἰς τὸ τέλος* gelesen haben *εἰς τὸ πρόσωπον*; denn sie übersetzt: „in *faciem eius*, quod evacuatur, in das Angesicht dessen, was vergeht." Die meisten lateinischen Väter lesen aber *in finem*. Zu *καὶ οὐ* müssen wir aus dem Folgenden ergänzen: *τίθεμεν κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἡμῶν* (Win. Gram. S. 514.). Nach 2 Mos. 34, 29 ff. redete Moses, als er mit den Gesetzestafeln vom Berge Sinai herabgestiegen war, zum ersten Male mit leuchtendem Angesichte zum Volke; später aber legte er, so oft er nach dem Verkehre mit Jehova zu Israel sprach, eine Decke über sein Angesicht. Es heißt dort V. 34 f.: „Und wenn Moses zum Herrn einging und mit ihm sprach, nahm er die Decke weg, bis er herausging . . . Und die Kinder Israels sahen das glänzende Angesicht Mosis, wenn er herausging; aber er bedeckte sein Angesicht wieder, wenn er mit ihnen redete." Der Erfolg und zwar der von Gott beabsichtigte Erfolg hievon war, daß die Israeliten nicht ins Auge faßten *τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου*. Nach der bekannten biblischen Teleologie wird

der Erfolg als von Gott bezweckt dargestellt (vgl. Matth. 13, 11ff. 23, 34. 35. u. a. St.). Unter τὸ καταργούμενον kann zunächst nur der Lichtglanz des Angesichtes Mosis, die δόξα ἡ καταργουμένη V. 7., verstanden werden; dann ist aber dabei auch an den Dienst Mosis, der durch jenen Lichtglanz symbolisirt wurde und V. 11. ebenfalls τὸ καταργούμενον genannt wird, zu denken; endlich ist darunter zuletzt der ganze alte Bund, dem die διακονία Mosis galt, zu verstehen. Also: Moses legte eine Decke über sein Angesicht, so daß die Israeliten das Verschwinden des Lichtglanzes von seinem Antlitze nicht bemerkten, und davon nicht den Schluß machten auf das dereinstige Aufhören seines Dienstes und auf das Vergehen des alten Bundes überhaupt, welches nach der Absicht Gottes durch jenes Verschwinden typisch angedeutet werden sollte. — Viele verstehen unter τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου Christum, und berufen sich für diese Deutung auf Röm. 10, 4., wo Christus τὸ τέλος τοῦ νόμου genannt wird. Allein diese greifen dem Gedankengange vor; erst V. 14. wird auf Christus hingewiesen. — Was nun den vollern und tiefern Sinn dieser Vergleichung angeht, so will Paulus sagen: Der ganze alte Bund mit seinen Ceremonien, Opfern und Vorschriften war nur eine vergängliche Hülle über die ewige Wahrheit, welche in Christo sichtbar hervortrat, nur „der Schatten des Zukünftigen" (Kol. 2, 17. Hebr. 10, 1.); und dieser Charakter des alten Bundes wurde symbolisch angedeutet in der Hülle über dem Angesichte Mosis, des Repräsentanten dieses Bundes. Moses hüllte die ewige Wahrheit in Bilder ein, und die Israeliten blieben haften an dieser äußern Schale, diese für das Wesentliche und Unvergängliche haltend, und drangen nicht vor bis zum eigentlichen Kerne. Paulus aber und die Lehrer des Evangeliums überhaupt tragen die ganze christliche Wahrheit klar und unverhüllt vor (V. 18.).

V. 14 ff. Das eben Gesagte veranlaßte den Apostel zu einer Digression, die bis zum V. 17. fortgeht, worin er über die Verstockung der Juden sich näher erklärt; erst V. 18. gibt er den vollständigen Gegensatz zu V. 13. — Er sagt: „Sondern verhärtet wurde ihr Sinn." Das ἀλλά hat auch hier seine gewöhnliche adversative Bedeutung; ist daher nicht mit Estius im Sinne von *quia* oder mit Andern gar = *itaque*

zu fassen. Nur fragt es sich, wozu ἀλλ' ἐπωρώθη den Gegensatz bildet, ob zu πολλῇ παῤῥησίᾳ χρώμεθα V. 12., oder zu πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι - - εἰς τὸ τέλος τ. καταργ. V. 13. Im ersten Falle wäre die Gedankenverbindung: „Wir reden frei und offen; aber verhärtet ist ihr Sinn, so daß sie unsere Predigt nicht gläubig aufnehmen." Allein, wie Meyer richtig bemerkt, das Verhältniß der Juden zur παῤῥησία des neutestamentlichen Dienstes ist gar nicht das Thema der Rede von V. 12. an; auch müßte man in dieser Verbindung wohl das Perfekt. πεπώρωται und nicht den Aorist ἐπωρώθη erwarten. Letzteres Tempus drückt nämlich aus, daß die Verhärtung damals geschah, als Moses verhüllt zu dem Volke sprach. Wir nehmen also die zweite Verbindung: „Die Israeliten beachteten nicht das Ende des alten Bundes, sondern ihr Sinn wurde verstockt." Von wem sie verstockt wurden, sagt Paulus hier nicht; nach 4, 4. geschah dieß direkt vom Teufel, indirekt aber nach Röm. 11, 7 f. von Gott, und zwar dadurch, daß dieser ihnen seine Gnade entzog. — Die Verhärtung und Verstockung der damaligen Juden wird von Paulus begründet aus der Erfahrung, indem er fortfährt: „Denn bis auf den heutigen Tag bleibt die nämliche Decke auf der Lesung des alten Bundes, indem nicht enthüllt wird, daß er in Christo abgeschafft wird." Paulus will sagen: Wie es zur Zeit Mosis war, so ist es noch jetzt. Wie Moses über sein Angesicht eine Decke legte, und daher die Israeliten unvermögend waren, das Verschwinden des Lichtglanzes von dem Angesichte Mosis zu bemerken und daraus auf die dereinstige Endschaft des alten Bundes den Schluß zu machen: so liegt den Juden noch immer eine Decke (im tropischen Sinne) über dem alten Testamente; dieses ist ihnen dunkel, und sie erkennen den wahren Charakter desselben nicht, da sie nicht verstehen, daß der alte Bund in Christo aufgehoben und abgethan ist. — Der alte Bund war nur die Schale, welche als Kern den neuen Bund in sich schloß, er war nur die Hülle, welche die christliche Wahrheit, die ewig ist, in sich barg. Die Juden begnügten sich nun mit der Schale und verstanden nicht, daß diese zerbrochen und weggeworfen werde, wenn der Kern hervortrete. — Wir nehmen hienach das Particip. ἀνακαλυπτόμενον absolut, ὅτι in der Bedeutung von „daß"

und ergänzen zu καταργεῖται als Subjekt παλαιὰ διαθήκη. Andere ziehen das Particip. ἀνακαλυπτόμενον und das Verbum καταργεῖται zu κάλυμμα, und nehmen ὅτι in der Bedeutung von weil: „es bleibt die nämliche Decke - - ohne abgedeckt zu werden, weil sie (die Decke) in Christo vernichtet wird." So auch Estius: „Idem illud velamen, quod olim super faciem Moysi positum prohibebat eius intuitum, remanet in praesens usque tempus non retectum a cordibus Iudaeorum, quoniam non nisi per Christum fide receptum aufertur." Allein gegen diese Fassung spricht entscheidend das Verbum καταργεῖται, welches nach dem ganzen Zusammenhange nicht auf die Wegnahme der Decke gehen kann, sondern nur auf die Abschaffung des mosaischen Dienstes und des alten Bundes überhaupt (V. 11. 13.) gehen muß. Für das bloße Wegnehmen der Decke würde Paulus gewiß das in der Stelle 2 Mos. 34, 34., die er hier immer im Auge hat, sich findende περιαιρεῖσθαι gebraucht haben (s. gleich V. 16.). — V. 15 f. Es ist also, wie eben gesagt, den Juden nicht enthüllt, daß der alte Bund in Christo seine Endschaft erreicht hat; — „sondern bis heute liegt, wenn Moses vorgelesen wird, eine Decke auf ihrem Herzen; wenn es sich aber zum Herrn bekehrt haben wird, so wird die Decke weggenommen." Die Decke, von welcher eben gesagt wurde, daß sie auf dem alten Testamente liege und so den innern Geist desselben den Juden verhülle; wird hier als auf den Herzen d. i. auf dem Verstande und Willen der Juden liegend dargestellt, um anzudeuten, daß der Grund ihrer Verstockung nicht so sehr ein objektiver, als vielmehr ein subjektiver sei. Wenn aber ihr Herz sich zum Herrn bekehrt d. h. wenn sie in Glauben und Liebe sich hinwenden zu Christo, der das Ziel des alten Bundes war, dann wird auch für sie die Decke vom alten Testamente weggenommen; sie dringen durch die Schale bis zum Kerne vor, gewahren unter den äußern Buchstaben den innern Geist. Denn, wie der h. Augustin schön sagt: „vetus testamentum in novo patet." — Wir haben zu ἐπιστρέψῃ aus dem Vorhergehenden ἡ καρδία ergänzt, und dieß scheint am natürlichsten; Chrysostomus und Erasmus wollen ὁ Ἰσραήλ ergänzen, was im Wesentlichen denselben Sinn gibt. Estius aber meint, es sei Μωϋσῆς das Subjekt, und es liege

in diesen Worten eine Anspielung auf 2 Mos. 34, 34., wo es heißt: *ἡνίκα δ' ἂν εἰσεπορεύετο Μωϋσῆς ἔναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ, περιῃρεῖτο τὸ κάλυμμα.* Die Rückkehr des Moses zu Jehova bezeichne, meint er dann weiter, typisch die Bekehrung der Juden zu Christo. Er sagt: „Moyses aversus a Domino et facie velatus significavit populum veterem Deo contrarium et cor habentem obscuratum. Idem vero Moyses conversus ad Dominum atque retectam habens faciem typum gessit populi christiani ad Deum conversi et revelata cordis facie salutis mysteria contemplantis.“ Allein diese ganze Erklärung scheint zu gesucht, wenngleich nicht in Abrede zu stellen ist, daß in diesen Worten allerdings eine allegorische Beziehung auf Moses liegt. — V. 17.: „Der Herr nämlich ist der Geist.“ Diese Worte bilden ohne Zweifel einen erläuternden Zusatz zu dem V. 16. Gesagten; in der Erklärung des Einzelnen gehen aber die Exegeten weit aus einander. Nach dem Vorgange der ältern griechischen Interpreten macht Estius *τὸ πνεῦμα* zum Subjekt und *ὁ κύριος* zum Prädikat, bezieht letzteres nicht auf Christus, sondern auf Gott, und erklärt in dieser Weise den ganzen Ausspruch von der Gottheit des h. Geistes, eine Erklärung, die durchaus nicht in den Zusammenhang paßt. Ebenso willkürlich deuten Andere: „Dominus *significat Spiritum*“, oder: „Christus aber theilt den Geist mit.“ Um den wahren Sinn des Apostels zu treffen, müssen wir uns daran erinnern, was er oben V. 6. und V. 8. gesagt hat. Er hat dort gesagt, der Buchstabe des alten Bundes tödte, der Geist des neuen Bundes aber belebe; er hat den alten Bund einen tödtenden Buchstabendienst, den neuen einen belebenden Geistesdienst genannt. Der alte Bund, hat er dann weiter ausgeführt, habe in Christo sein Ziel und somit seine Endschaft erreicht; aber die Juden seien noch nicht zur richtigen Einsicht gekommen, das wahre Wesen, die eigentliche Bestimmung des alten Bundes sei ihnen verhüllt. Sobald aber Jemand von ihnen sich zu Christo bekehre, diesen als seinen Herrn im Glauben aufnehme und bekenne, werde ihm auch das alte Testament klar und die eigentliche Bedeutung desselben aufgedeckt. Nun fährt er hier fort: „Christus der Herr ist aber eben jener Geist, von welchem oben die Rede war, der Geist, welcher lebendig macht und das Wesen der neuen Heilsökonomie

bildet." Unter τὸ πνεῦμα kann also hier, wie oben, nur der heilige Geist verstanden werden. Wenn nun aber Paulus sagt: „der Herr ist der Geist", so will er damit nicht eine absolute Identität beider ausdrücken, sondern er will damit, wie das folgende τὸ πνεῦμα κυρίου zeigt, nur ausdrücken, daß der h. Geist der Geist Christi, das lebendige Princip seiner Wirksamkeit in der Menschheit sei (vgl. Röm. 8, 9—11.). Entsprechend der Anschauung und dem Ausdrucke an unserer Stelle sind die johanneischen Stellen, in welchen Christus die Mittheilung des Geistes den Jüngern als sein eigenes Wiederkommen verheißt z. B. Joh. 14, 18. u. a. St. (Meyer). — Dieser h. Geist, der bereits im alten Testamente wirksam, doch unter der Hülle von Ceremonien, Opfern und Vorschriften verborgen war, tritt im neuen Bunde offen hervor, und macht den Menschen innerlich frei von dem todten Buchstaben, von der Sklaverei des Gesetzes, indem er die Liebe in sein Herz ausgießt. Daher fügt der Apostel erläuternd hinzu: „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (vgl. Gal. 5, 1. 13.).

V. 18. Nach der Abschweifung V. 14—17. kehrt Paulus zu V. 13. und damit zugleich zu der Allegorie des glänzenden Angesichts Mosis zurück, und gibt jetzt den Gegensatz, in welchem die Diener des Evangeliums zu Moses stehen, indem er sagt: „Wir aber alle mit aufgedecktem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn abspiegelnd werden in dasselbe Bild umgewandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie von des Herrn Geiste." — Je nach der verschiedenen Fassung des κατοπτριζόμενοι gestaltet sich der Sinn und auch der Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden verschieden. Das Verbum κατοπτρίζειν (von κάτοπτρον, Spiegel) heißt zunächst „im Spiegel zeigen, zurückspiegeln" z. B. ὁ ἥλιος κατοπτρίζει τὴν ἶριν (Plut. mor. p. 894. D.); im Medio also: „sich spiegeln, sich im Spiegel besehen." Hier, wo das Medium mit dem Accus. τὴν δόξαν steht, kann es zunächst nur die Bedeutung, „in sich oder für sich etwas abspiegeln", haben. Darnach ist der Sinn und die Gedankenverbindung mit V. 13. also zu fassen: Moses, auf dessen Angesicht nach dem innigen Verkehre mit Jehova die göttliche Herrlichkeit sich abspiegelte, bedeckte sein Angesicht, so

daß die Israeliten diesen Reflex des göttlichen Glanzes und sein Verschwinden nicht gewahrten; oder ohne Bild: Moses, der Vermittler des alten Bundes, hüllte die ewige Wahrheit, die der alte Bund in sich enthielt, in Bilder, in Ceremonien und äußern Ritus ein (man denke hier z. B. an die symbolische Bedeutung der Bundeslade), so daß die meisten Israeliten an dem Aeußern haften blieben, die Schale für das Wesentliche und Ewige hielten und bis zu dem eigentlichen Inhalte gar nicht durchdrangen. Wir Apostel und Lehrer des Evangeliums aber spiegeln alle mit aufgedecktem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn ab, d. h. verkünden offen, klar und ohne Bild die Gnade und Wahrheit Christi, seine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater. Und wir verkünden diese nicht bloß äußerlich, sondern prägen sie auch in unserm Leben aus; der uns mitgetheilte h. Geist wandelt uns innerlich in das Bild Christi, so daß wir selbst zu einer immer größern Herrlichkeit fortschreiten (vgl. Röm. 8, 29. Phil. 3, 21.). Hienach sind also unter *ἡμεῖς* bloß die Apostel und Lehrer des Evangeliums zu verstehen, wofür auch 4, 1. spricht, und *πάντες* steht im Gegensatze zu dem Einen Moses. Aehnlich Estius: „Non facimus ut Moyses velo faciem suam occultans; sed revelata facie gloriam Domini in ea receptam exhibemus.“ Er erklärt dann das *speculantes* der Vulgata durch „instar speculi suscipientes atque reddentes.“ Das Verbum *μεταμορφοῦσθαι* wird gewöhnlich mit *εἰς* construirt, kann aber auch wie hier den bloßen Accusativ regieren, und es ist unnöthig *κατά* zu ergänzen. — *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*, von einer Herrlichkeit zur andern, d. i. zu immer größerer Herrlichkeit. Vgl. Ps. 84, 7.: *πορεύσονται ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν.* — In *καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος* ist nicht, wie Einige wollen, der Genit. *κυρίου*, sondern *πνεύματος* von *ἀπό* abhängig, also nicht: „ganz so wie vom Herrn des Geistes her“, nämlich man umgewandelt wird, *μεταμόρφωσις γίνεται* (Meyer), sondern: „wie von dem Geiste des Herrn“ d. i. wie es dem Geiste, den Christus der Herr vermittelt und sendet, zukommt. Der h. Geist ist es, der uns erst geistig umwandelt in das Bild des Herrn, dann am jüngsten Tage in der Verklärung des Leibes diese Umwandlung vollendet. Vgl. zu Röm. 8, 11. Gal. 4, 19. — Die meisten Neuern nehmen *κατοπτρίζεσθαι* in der Bedeutung „im

Spiegel schauen", verstehen ἡμεῖς πάντες von allen Christen im Gegensatze zu den Juden, und geben den Sinn: Wir Christen alle schauen die Glorie Christi wie im Spiegel, insofern wir nämlich nicht die objektive Realität dieser Glorie schauen, welches erst im künftigen Gottesreiche sein wird, sondern nur ihre Darstellung im Evangelio; denn das Evangelium ist nach 4, 4. τὸ εὐαγγ. τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ. Hienach schließt sich dieser Vers enge an das unmittelbar Vorhergehende an; die eben genannte ἐλευθερία wird hier nur empirisch bestätigt durch Darlegung des Verhältnisses der Christen zur Herrlichkeit Christi. Das δέ ist dann nicht adversativ, sondern das einfache μεταβατικόν, und bildet bloß den Uebergang von der Sache (ἐλευθερία) zu den Personen, an welchen sich die Sache in bestimmter Form darstellt. So Meyer u. A. Wir geben aber der erstern Erklärung entschieden den Vorzug.

4, 1 f. Der Anfang dieses Kapitels schließt sich ganz enge an das vorher Gesagte an, indem V. 1—6. nur die Fortführung des 3, 12 f. begonnenen, dann durch die Digression 3, 14—17. unterbrochenen und V. 18. wieder aufgenommenen Thema's ist. „Deshalb, da wir diesen Dienst haben, wie wir denn begnadigt sind, verlieren wir nicht den Muth, sondern haben uns losgesagt von schändlichen Heimlichkeiten, indem wir nicht wandeln in Arglist, auch nicht das Wort Gottes verfälschen, sondern durch die Offenbarmachung der Wahrheit uns empfehlen bei jeglichem Bewußtsein der Menschen vor Gott." — διὰ τοῦτο geht auf das 3, 6—11. Gesagte und das damit Zusammenstimmende in V. 18. zurück; es wird näher bestimmt durch den folgenden Participialsatz: ἔχοντες τ. διακ. ταύτην, der hinwieder seine nähere Erläuterung in καθὼς ἠλεήθημεν findet (vgl. Eph. 3, 7 f. Kol. 1, 25.). Paulus und seine Genossen sind zu dem erhabenen Dienste des neuen Bundes berufen nicht etwa um ihres Verdienstes willen, sondern aus reinem Erbarmen Gottes (vgl. 1 Kor. 15, 10.); und dieses Erbarmen Gottes gibt ihnen Muth, daß sie nicht den Schwierigkeiten, welche sich dem Dienste des Evangeliums entgegensetzen, erliegen. Die Lesart schwankt hier und V. 14. zwischen ἐγκακοῦμεν und ἐκκακοῦμεν; für ersteres sprechen die meisten äußern Zeugen, und es ist deshalb von Lachm. und

Tischend. aufgenommen; für letzteres spricht aber der überwiegende innere Grund, daß außer dem N. T. und den Kirchenvätern nur ἐγκακεῖν, nicht ἐκκακεῖν, vorkommt, ersteres also an unserer Stelle und V. 14. (und ebenfalls auch wohl Gal. 6, 9. Eph. 3, 13. 2 Theß. 3, 13.) als Emendation erscheint. Uebrigens heißt ἐγκακεῖν „feige sein", ἐκκακεῖν aber „müde werden, den Muth verlieren." Also: „Cum igitur hoc tam excellenti ministerio fungamur, non nostris meritis sed gratuita Dei benignitate et electione ad illud vocati, non succumbimus malis et adversitatibus, quae nobis accidunt huius ministerii causa, non deficimus animo" (Estius). — V. 2.: τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης, occulta dedecoris = occulta dedecorosa (vgl. 1 Kor. 4, 5. τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους) d. i. was man aus Scham verbirgt, nicht ans Tageslicht kommen läßt. Näher erläutert wird dieser allgemeine Ausdruck durch die folgenden Participialsätze, in welchen ohne Zweifel eine Beziehung auf die falschen Lehrer in Korinth liegt. Diese suchten sich nämlich durch heimliche Ränke (ἐν πανουργίᾳ) und durch Fälschung des Evangeliums (δολοῦντες τ. λόγον τ. θεοῦ, vgl. 2, 17.) bei den Menschen zu empfehlen. Paulus und die Seinigen aber empfehlen sich durch die offene Verkündigung der einfachen Wahrheit dem unbefangenen Bewußtsein der Menschen und zwar „vor Gott" als Zeugen, der das Verborgene der Herzen durchschaut, also ohne Heuchelei und Verstellung. Das ἐνώπιον τοῦ θεοῦ bezieht sich nämlich auf συνιστῶντες - - ἀνθρώπων, und bezeichnet die Lauterkeit und Redlichkeit dieser Selbstempfehlung.

V. 3 f. Beiläufige Bemerkung, um dem Einwurfe: „und doch ist Euer Evangelium noch Vielen verborgen, wird von so Vielen noch gar nicht als ἀλήθεια anerkannt", zuvorzukommen. Wenn, sagt Paulus trotz dem, daß er das Evangelium offen und klar, ohne Bild und ohne Beimischung fremder Elemente verkündet hat, dasselbe noch Manchem verhüllt ist, so liegt der einzige Grund hiervon in der Verblendung dieser: „Wenn aber auch der Fall ist, daß verhüllt ist unser Evangelium, so ist es in denen, welche verloren gehen, verhüllt, in welchen der Gott dieser Welt verblendet hat den Sinn der Ungläubigen, damit nicht strahle der Lichtglanz des Evangeliums der Herr=

lichkeit Christi, welcher ist ein Bild Gottes!" — Die Ausdrücke κεκαλυμμένον, φωτισμὸς τ. εὐαγγ. τ. δόξης τ. Χριστοῦ beziehen sich alle noch auf das 3, 13 ff. behandelte Bild von dem verhüllten Angesichte Mosis und dem bedeckten alten Testamente zurück. Wenn aber auch, will Paulus sagen, unser Evangelium gleichsam mit der Decke Mosis verhüllt ist (vgl. 3, 14.), so ist dieses doch nur der Fall bei denen, die es im Unglauben von sich stoßen, die statt die Decke von ihrem Herzen abzunehmen (vgl. 3, 15.) und sich vom Lichte Christi durchleuchten zu lassen, dieselbe nur noch dichter zusammenziehen (vgl. 2, 15. 1 Kor. 1, 18.). — Das ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις wird näher erläutert und begründet durch ἐν οἷς - ἐτύφλωσεν κ. τ. λ. — V. 4. Unter ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ist der Teufel zu verstehen, der seit dem Sündenfalle der ersten Menschen der Beherrscher dieser Welt geworden ist und es theilweise so lange bleiben wird, bis die Erlösung durch Christus' den vollständigen Sieg errungen hat. Aehnlich wird der Teufel Joh. 8, 44. 12, 31. 14, 30. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, Eph. 2, 2. τὸ πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, und Eph. 6, 12. ὁ κοσμοκράτωρ genannt. Aus Polemik gegen die Gnostiker und Manichäer, welche diese Stelle als Stütze für ihren Dualismus gebrauchten, erklärten viele Kirchenväter ὁ θεός vom wahren Gott, und zogen gegen alle Grammatik den Genit. τοῦ αἰῶνος τούτου zu τῶν ἀπίστων: „infidelium huius saeculi." — In τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων wird der Genitiv verschieden gefaßt. Einige nehmen ihn proleptisch als die Folge der Verblendung anzeigend: „hoc effectu ut nullam haberent fidem" (vgl. 1 Theff. 3, 13. S. Win. S. 549 f., wo mehrere Beispiele einer solchen Construktion aus den Klassikern angeführt werden, obgleich Winer selbst den Genit. lieber als Angabe des Grundes der Verblendung fassen will); Andere wollen τῶν ἀπίστων als Apposition zu ἐν οἷς ziehen, so daß der Genitiv statt ἐν τοῖς ἀπίστοις stände. So Estius: „obvelatum est evangelium nostrum iis, qui pereunt i. e. iis infidelibus, quorum mentes diabolus excaecavit." Constructionswidrig ist dieser Genitiv in jedem Falle; es möchte daher am natürlichsten sein, τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων gradezu für τὰ νοήματα τὰ ἄπιστα, „den ungläubigen Sinn", zu nehmen. — εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι drückt die Absicht aus, welche

der Teufel bei diesem Verblenden hatte. Das in einigen Handschriften hinter *αὐγάσαι* folgende *αὐτοῖς*, welches auch unsere Vulgata gelesen, hat überwiegende Zeugen gegen sich; es ist ein, wenngleich richtiges, Glossem. Den Genitiv *τῆς δόξης* fassen wir am besten nicht als Genit. der Eigenschaft im Sinne: „des herrlichen Evangeliums“, sondern als Genit. object.: „des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi“ d. i. des Evangeliums, worin die Herrlichkeit Christi, seine göttliche Natur, seine Gnade und Wahrheit sich offenbart. Der Sinn des Ganzen ist also: Wie über die Herzen der ungläubigen Israeliten eine Decke ausgebreitet war, daß sie die Herrlichkeit des alten Bundes, der in dem Lichtglanze des Angesichtes Mosis symbolisirt wurde, nicht erkannten, so hat auch jetzt der Teufel den Sinn der Verworfenen verblendet, daß sie den Lichtglanz, den die Herrlichkeit Christi im Evangelio nach allen Seiten hin verbreitet, nicht schauen. Diese Herrlichkeit Christi ist aber nicht wie die *δόξα* Mosis eine bloß erborgte, ein bloßer Reflex der *δόξα* Jehova's, sondern eine ursprüngliche, da Christus ist das wesenhafte Bild Gottes, *lumen de lumine.* Zu *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ* vgl. Kol. 1, 15. Hebr. 1, 3.

V. 5. Dieser Vers ist nicht mit Lachmann in Parenthese einzuschließen; vielmehr enthält derselbe eine Begründung des V. 2. Gesagten, speciell des *τῇ φανερώσει τ. ἀληθ. συνιστῶντες ἑαυτούς.* Darin liegt nämlich die Selbstempfehlung des Apostels, daß er nicht wie die falschen Lehrer in Korinth sich selbst predigt, sondern daß Christus, der Inbegriff aller Wahrheit, den Inhalt seiner Predigt bildet: „Denn nicht uns selbst predigen wir, sondern Jesum Christum als Herrn, uns selbst aber als eure Knechte um Jesu willen.“ — Einige wollen nach *ἑαυτοὺς κηρύσσομεν* aus dem Folgenden *κυρίους* ergänzen: „denn nicht uns selbst predigen wir als Herren, sondern“ u. s. w. Allein dann wird der Gedankenentwicklung vorgegriffen. Besser also erklären wir: nicht uns selbst, d. i. unsere eigene Weisheit, predigen wir (vgl. 3, 5.), oder mit Estius: „in evangelio praedicando non nostram spectamus gloriam nec nostrae studemus utilitati, quemadmodum faciunt pseudoapostoli.“ — Christus als Gottmensch ist der Herr aller Creatur; denn durch ihn ist Alles erschaffen (Joh. 1, 3.), ihm ist Alles unterworfen (1 Kor. 15,

27 f.) und ihn hat Gott zum Erben aller Dinge eingesetzt (Hebr. 1, 2.). Zu *ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν* ist aus *κηρύσσομεν* ein passendes Verbum, etwa: „bekennen wir", zu ergänzen. Zur Sache vgl. 1 Kor. 4, 1. 9, 19 ff.

V. 6. Begründung des vorhergehenden *οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον*, und zugleich Erläuterung des *τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας* V. 2. — Statt des gewöhnlichen Infinit. *λάμψαι*, wofür die meisten Zeugen sprechen, hat Lachmann das Futur. *λάμψει* nach A. B. D.* aufgenommen. Das *ὃς* vor *ἔλαμψεν* fehlt in einigen Handschriften; cod. 67. hat statt dessen *οὗτος* und hiermit stimmt unsere gedruckte Vulg. überein, die *ipse* hat — Correkturen, die aus dem Nichtverständnisse der Struktur hervorgingen. Das *αὐτοῦ*, welches Lachm. hinter *τῆς δόξης* statt des gewöhnlichen *τοῦ θεοῦ* recipirt hat, ist als eine stilistische Aenderung zu betrachten, da die äußern Zeugnisse für beide Lesarten sich das Gleichgewicht halten. Was nun die Struktur dieses Verses angeht, so nimmt Meyer *ὁ θεὸς - - ἐν τ. καρδίαις ἡμῶν* als Subjekt, und wiederholt dann vor *πρὸς φωτισμόν* das im vorhergehenden Relativsatze Gesagte *ἔλαμψεν ἐν τ. καρδ. ἡμῶν*: „Gott, der - - leuchten hieß, welcher - - leuchtete, that dieses Letztere, damit wir leuchten lassen sollten . . ." Andere ergänzen gleich nach *ὁ θεός* ein *ἐστίν*. Am natürlichsten aber ist es, vor *ὃς ἔλαμψε* ein *οὗτός ἐστι* zu suppliren. Also: „Denn Gott, der da hieß aus Finsterniß hervor Licht leuchten, (ist es,) der da leuchtete in unsern Herzen, um strahlen zu lassen die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi." Das *ὁ θεὸς - - λάμψαι* bezieht sich offenbar auf die Schöpfungsgeschichte 1 Mos. 1, 3.: „Und Gott sprach: es werde Licht." Paulus will sagen: Gott, der in der ersten Schöpfung Licht aus der Finsterniß hervorleuchten ließ, hat auch in der zweiten Schöpfung in Christo das geistliche Licht in die Finsterniß, worin wir Apostel uns befanden, leuchten lassen (vgl. Eph. 5, 8.). Und er ließ dieses Licht in den Herzen der Apostel leuchten in der Absicht, damit diese leuchtend machten die Erkenntniß der göttlichen Herrlichkeit d. i. sie Andern vermittelten (vgl. Eph. 3, 9.). So Estius und die meisten neuern Exegeten. Hiernach ist also *πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως = πρὸς τὸ*

φωτίζειν τὴν γνῶσιν. — Das *ἐν προσώπῳ Χρ.* (Vulg.: *„in facie Christi")* verbinden die meisten mit *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ:* „Die Erkenntniß der göttlichen Herrlichkeit, die im Angesichte Christi sich gleichsam abspiegelte" d. i. die in Christo geoffenbarte Herrlichkeit Gottes; denn Christus als der Sohn Gottes ist der „Abglanz der götttlichen Herrlichkeit" (vgl. Hebr. 1, 3.). Also mit andern Worten heißt es nichts anders als: die Erkenntniß der Herrlichkeit Christi als des Sohnes Gottes. Es liegt dann in diesem Ausdruck eine Anspielung auf das leuchtende Angesicht Mosis. Allerdings sollte man bei dieser Verbindung die Wiederholung des Artik. *τῆς* vor *ἐν προσώπῳ Χρ.* erwarten. Solche Negligenzen finden sich aber mehrfach im N. T. — Estius verbindet *ἐν προσώπῳ* mit *πρὸς φωτισμόν*, nimmt aber gegen die Vulg. *πρόσωπον* in der Bedeutung von *persona*, indem er den Sinn angibt: „quod officium illuminationis exequimur et exercemus in persona i. e. nomine, vice et auctoritate Christi, cuius nos hac in parte legati sumus et ministri."

§ 4. Gottes Kraft in der menschlichen Schwachheit.

4, 7 — 5, 10.

Paulus hat eben im Bewußtsein seines hohen Amtes, das ihm von Christo zu Theil geworden, seinen freudigen Muth, sein apostolisches Hochgefühl ausgesprochen. Dieses Hochgefühl wird aber vor aller stolzen Selbsterhebung bewahrt und geläutert durch das Gefühl der irdischen Schwäche und Gebrechlichkeit, welcher auch der Apostel unterworfen ist. Aus sich allein, das fühlt er tief, vermag er Nichts, aber Gott ist stark in ihm; daher verliert er auch in allen Leiden und Bedrängnissen den Muth nicht. Der Hinblick auf Gott und auf die künftige Herrlichkeit, die seiner wartet, die Hoffnung der dereinstigen glorreichen Auferstehung lassen ihn alle Noth überwinden.

V. 7.: „Wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit die überschwengliche Kraft als Gottes Eigenthum erscheine und nicht als von uns ausgehend." — Die Partik. *δὲ* ist hier nicht bloß metabatisch, sondern führt den Gegensatz zu dem *ἔχοντες τὴν διακονίαν κ. τ. λ.* V. 1. ein. Daraus ergibt sich dann von selbst,

daß wir unter *θησαυρόν* eben jene *διακονία*, jenes *ministerium evangelii* zu verstehen haben, und nicht, wenigstens zunächst nicht das Licht der Erkenntniß, von dem V. 6. die Rede war. Diesen kostbaren Schatz des Apostolats trägt Paulus in einem irdenen, also leicht zerbrechlichen Gefäße d. i. ohne Bild: ein fleischlich schwacher, leicht zerstörbarer Leib ist das äußere Organ seines apostolischen Wirkens. Ob der Apostel hiemit speciell auf seine schwache Körperconstitution hindeuten will, wie Einige meinen, läßt sich zwar nicht mit Bestimmtheit behaupten, ist aber nicht unwahrscheinlich. Uebrigens kommt der Ausdruck *ὀστράκινον σκεῦος* von der leicht zerstörbaren Leiblichkeit auch bei den Profanen vor, z. B. Artemid. 6, 25.: *θάνατον μὲν γὰρ εἰκότως ἐσήμαινε τῇ γυναικὶ τὸ εἶναι ἐν ὀστρακίνῳ σκεύει.* S. b. Wetst. — Das *ἵνα* führt die Absicht Gottes ein: Gott wollte, daß Paulus das apostolische Amt mit schwachem Körper ausübe, damit seine großartige Wirksamkeit unter so vielen Leiden und Verfolgungen nicht ihm, sondern Gott zugeschrieben werde. Das *ᾖ* ist nämlich hier, wie häufig beim Paulus, logisch im Sinne von *εὑρεθῇ* oder *φανῇ*, *esse cognoscatur*, zu fassen (vgl. Röm. 2, 26. 7, 13.). — *ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως* = *ἡ ὑπερβάλλουσα δύναμις*, vgl. 12, 17. Nach der Wortstellung der Vulg.: „*ut sublimitas sit virtutis Dei*“, will Estius den Genit. *τοῦ θεοῦ* von *τῆς δυνάμεως* abhängig, diesen aber von *ᾖ* regiert sein lassen: „ut omne bonum ex illo thesauro proveniens attribueretur potentiae Dei.“ Aber *ὑπερβολή* steht nie allein ohne nähere Bestimmung, kann auch nicht *omne bonum* bedeuten.

V. 8 ff. In den nun folgenden Participialsätzen, die alle von *ἔχομεν* abhängig sind, indem *ἵνα ἡ ὑπερβολὴ - - - ἐξ ἡμῶν* einen Zwischensatz bildet, erläutert Paulus aus der Erfahrung das eben Gesagte. Er thut dieses in einer Reihe von Gegensätzen, in welchen immer das erste Glied auf die *ὀστράκινα σκεύη*, das letzte auf die *ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως* sich bezieht, und in welchen tiefe Demuth mit einem hohen, in Gott gegründeten Siegesgefühle in schöner Weise sich paart. „Auf alle Art bedrängt, aber nicht beklemmt; in Zweifel (Verlegenheit) aber nicht in Verzweiflung gebracht (Vulg.: „*aporiamur, sed non destituimur*“); verfolgt, aber nicht verlassen (nämlich von Gott, vgl. 2 Tim.

4, 16.); niedergeworfen, aber nicht um's Leben gebracht." Das Bild in *καταβαλλόμενοι* ist nicht von den Gegnern im Kampfe, sondern von solchen, die auf der Flucht ergriffen und zu Boden geworfen, aber nicht getödtet werden, hergenommen. — „Immerdar das Sterben Jesu in unserm Leibe umhertragend." Der Ausdruck *νέκρωσις τ. Ἰησοῦ* (vgl. Röm. 4, 19.) ist in demselben Sinne wie oben 1, 5. *τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ* zu fassen: immerdar ist unser Leib bei der Verkündigung des Evangeliums demselben Tode ausgesetzt, welchen Christus gestorben ist (vgl. 1 Kor. 15, 31. und unten 11, 23 ff.). Und Gott läßt dieses zu in der Absicht, „damit auch das Leben Jesu in unserm Leibe offenbar werde", d. h. damit unsere wunderbare Rettung und Erhaltung ein offenbares Zeugniß von der Wirksamkeit des lebenden Jesu sei. Denn: „afflictiones et tormenta evangelizantium tam potenter non solum tolerata sed superata sunt testimonia Iesu Christi viventis et servantis et vincentis; propter quod et *martyria* sunt appellata." So Estius nach Cajetan, und dieß ist der einfachste und zum Folgenden am besten passende Sinn. Andere beziehen diese Worte auf die dereinstige Auferstehung des Leibes: „damit die belebende Kraft Jesu dereinst an unserm Leibe sich offenbare." Noch Andere fassen sie in einem mehr bildlichen Sinne: „damit, wie die Ertragung der Leiden und Todesgefahren gleichsam ein Eingehen in den Tod Jesu ist, so die siegreiche Ueberwindung derselben ein Analogon der Auferstehung und des Lebens Jesu bilde."

V. 11 f. Hier die Erläuterung und Begründung des eben V. 10. Gesagten: „Denn immerdar werden wir, die wir leben, dem Tode überliefert um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu offenbar werde in unserm sterblichen Fleische." — *οἱ ζῶντες* wird von Einigen im Sinne: „so lange wir leben", von Andern: „die wir doch immer, trotz der Todesgefahren, am Leben bleiben", genommen; erstere Deutung ist willkürlich, und letztere greift dem folgenden Zwecksatze: *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ κ. τ. λ.*, vor. Wir beziehen daher am besten *ζῶντες* nicht auf das physische, sondern auf das geistige Leben, auf das Leben der Gnade in Christo: Wir, die wir geistig bereits das wahre Leben besitzen, werden um der Sache Christi willen leiblichen Todesgefahren ausge=

setzt, damit die Wirksamkeit des lebenden Jesu auch äußerlich hervortrete in der Rettung und Erhaltung unsers hinfälligen, sterblichen Leibes. Hieraus zieht Paulus V. 12. die Folgerung: „Mithin ist der Tod in uns wirksam, das Leben aber in euch." Er will damit sagen: Leiden und Drangsale im äußern Menschen sind jetzt mein Antheil, wohingegen ihr, die ihr ohne solche Bedrängnisse seid, äußerlich lebet und blühet. So Chrysostomus, und nach dieser Fassung enthalten die Worte etwas Ironisches. Andere verstehen ζωή vom geistlichen Leben: „wohingegen in euch eben durch dieses unser Sterben das Leben des Geistes, der Gnade, immer mehr erwacht; nam apostolorum et martyrum mors vita est ecclesiae." So Estius, der außerdem gegen den Sprachgebrauch des N. T. ἐνεργεῖται passivisch nimmt.

V. 13 ff. Im Gegensatze zu dem ersten Gliede des vorigen V's fährt Paulus hier fort: „Da wir aber denselben Geist des Glaubens haben nach dem, was geschrieben ist: „„Ich glaubte, deshalb redete ich"", so glauben auch wir, weshalb auch wir reden." Unter πνεῦμα τῆς πίστεως ist der die πίστις in uns wirkende heilige Geist zu verstehen; πίστις und πιστεύειν ist aber im Sinne von Vertrauen zu nehmen. Das τὸ αὐτό bezieht sich auf das folgende κατὰ τὸ γεγραμμένον: „den nämlichen Geist des Vertrauens, welcher in den folgenden Schriftworten sich ausspricht", also denselben, welchen David hatte; nicht geht es, wie Estius u. A. wollen, auf die Leser: „eandem *vobiscum* fidem." Die Worte ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα sind aus Ps. 116, 10. (Vulg. 115, 1.) nach den LXX citirt. Der Psalmist dankt Gott für die Rettung aus großen Gefahren. In allen Bedrängnissen, sagt er, und selbst im Angesichte des Todes habe er das Vertrauen auf Jehova nicht verloren und sich auch nicht gescheut, dieses offen auszusprechen. Der Sinn dieses V's im Zusammenhange mit dem vorhergehenden ist also: Jene Wirksamkeit des Todes in uns hindert uns nicht an der muthigen Verkündigung des Evangeliums; denn da wir dasselbe vom Geiste Gottes gewirkte Vertrauen auf den göttlichen Beistand in unsern Leiden und Gefahren haben, welches der Psalmist hatte, als er sprach: „Ich vertraute auf Gott, darum bekannte ich, daß er nämlich mich retten werde", so vertrauen

auch wir auf Gott und bekennen und predigen laut und ohne Scheu das Evangelium, „indem wir wohl wissen, daß (trotz dem, daß der Tod jetzt in uns wirksam ist) der, welcher den Herrn Jesum auferweckt hat, auch uns mit Jesu auferwecken und mit euch darstellen wird." Man bemerke hier wohl das *σὺν Ἰησοῦ* d. i. in Gemeinschaft mit Jesu (ohne hinreichende Bürgschaft hat die Recepta *διὰ Ἰησοῦ*). Wer wahrhaft durch Glauben und Taufe geistig-leiblich aus Christo wiedergeboren ist, der ist ideell bereits mit ihm auferstanden; die Auferstehung Christi als des Hauptes hat sich in ihm nur noch äußerlich darzustellen und das geschieht in der allgemeinen Auferstehung am jüngsten Tage. Vgl. zu 1 Kor. 15, 12 ff. Röm. 6, 4. 8., besonders Eph. 2, 5. 6. — Zu *καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν* kann man entweder *ζῶντας* (nach Apstg. 1, 3. 9. 41.) oder nach 5, 10.: *ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ*, ergänzen: „Er wird uns als Auferweckte hinstellen vor sein Angesicht" *(sibi exhibebit*, Estius), oder: „vor den Richterstuhl Christi" (Röm. 14, 10. Kol. 1, 22.), wo die Gerechten die ewige Herrlichkeit empfangen (2 Tim. 4, 8.). Demüthig und bescheiden sagt Paulus: *ἡμᾶς - - παραστήσει σὺν ὑμῖν* und nicht *ὑμᾶς - - παραστήσει σὺν ἡμῖν*, „ne sibi plus aliquid in illa gloria resurrectionis praesumere videretur prae aliis fidelibus, quibus evangelium ministrarat; sed ut magis appareat, ipsum alios sibi proposuisse" (Estius). Deshalb fährt er auch das *σὺν ὑμῖν* erläuternd V. 15. fort: „Denn Alles ist um euretwillen, damit die Gnade, da sie so reichlich sich erwiesen hat, durch die Mehreren die Danksagung überschwenglich mache zur Ehre Gottes." — Die Beziehung des *διὰ τῶν πλειόνων* zu *περισσεύσῃ* und die transitive Fassung dieses Verbums (wie 9, 8. Eph. 1, 8. 1 Theff. 3, 12.) scheint die natürlichste. Andere verbinden *διὰ τῶν πλειόνων* mit dem Particip. *πλεονάσασα:* „damit der Gnadenerweis, nachdem er vermehrt worden ist durch die Mehreren (die daran Theil genommen), die Danksagung überschwenglich mache." Noch Andere fassen *διὰ τῶν - - εὐχαριστίαν* zusammen und nehmen *περισσεύσῃ* in intransitiver Bedeutung: „damit die Gnade - - wegen der Danksagung der Mehreren überschwenglich reich sei." Allein dann müßte doch wohl *διὰ τὴν*

τῶν πλειόνων εὐχαριστίαν dastehen. Der Sinn des Ganzen ist nach unserer Fassung: Alles was uns begegnet, das Leiden sowohl als auch das siegreiche Ueberwinden desselben, kurz, unsere ganze kampfvolle und siegreiche Wirksamkeit kommt euch zu Gute (vgl. 2 Tim. 2, 10.). Unsere letzte Absicht dabei ist aber die Ehre Gottes, damit nämlich für die Gnade und Stärkung (*χάρις = δύναμις* V. 7.), die uns so vielfach in den Drangsalen zu Theile geworden ist, durch Viele von euch Gott Dank dargebracht, und er allein verherrlichet werde. Vgl. 1, 11.

V. 16 ff. Folgerung aus der V. 14. ausgesprochenen Versicherung: „Daher verlieren wir den Muth nicht; sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so erneuert sich doch der innere Tag für Tag." — Ueber *ἐκκακοῦμεν* s. zu V. 1. Für die Lesart *ὁ ἔσω ἡμῶν*, die Lachmann statt der gewöhnlichen *ὁ ἔσωθεν* angenommen, sprechen zwar bedeutende äußere Zeugen; sie ist aber höchst wahrscheinlich Conformation nach dem vorhergehenden *ὁ ἔξω ἡμῶν*. Der „äußere Mensch" ist das sterbliche, leidensfähige Fleisch (V. 11.) die sichtbare leibliche Natur. Wenn diese auch, sagt der Apostel, durch die vielfachen Leiden und Mühsale allmählig aufgerieben wird, so gewinnt immer mehr neue Kraft von Oben (V. 10.) der „innere Mensch" d. i. der aus Christo wiedergeborene Mensch der Gnade (vgl. zu Röm. 7, 22.). Das *ἀλλά* im Nachsatze nach Conditionalpartikeln hebt, wie das latein. *at*, diesen gegensätzlich und somit stärker hervor (Win. S. 392.). — *ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ* = יוֹם וָיוֹם (Esth. 3, 4. 1 Mos. 39, 10.) steht statt des gewöhnlichen *καθ' ἡμέραν*. — V. 17. Grund dieser fortschreitenden Erneuerung: „Denn das jetzt augenblicklich Leichte unserer Drangsal bringt uns zuwege eine überschwengliche, ewige Größe der Herrlichkeit." Das *καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολήν* (Vulg.: „*supra modum in sublimitate*") ist adjektivisch und mit dem folgenden *αἰώνιον* parallel zu nehmen. Es stehen sich hier *παραυτίκα* und *αἰώνιον*, *ἐλαφρόν* und *βάρος* gegenüber; letzteres Wort, welches eigentlich „Gewicht" heißt, bezeichnet die quantitative Größe der Herrlichkeit, die uns als Lohn für das geduldige Ertragen der Leiden um Christi willen zu Theile wird. Vgl. Röm. 5, 3. 8, 17 f. —

V. 18.: „Da wir nicht ins Auge fassen das Sichtbare, sondern das Unsichtbare; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare aber ewig." Mit diesen Worten gibt Paulus die Gesinnung an, die wir hegen müssen, wenn die gegenwärtige Drangsal uns die ewige Herrlichkeit zuwege bringen soll. Dann dürfen wir nicht unser Augenmerk richten, uns als Ziel (σκοπός) vorsetzen das Sichtbare, Vergängliche d. i. irdischen, zeitlichen Lohn und Gewinn, sondern das Unsichtbare, Ewige d. i. die künftigen Güter, die wir nicht sehen, sondern glauben. Hieraus erhellt, daß der Christ bei seinem Thun und Lassen wohl Rücksicht nehmen darf auf den ewigen Lohn des jenseitigen Lebens. Bekanntlich läugneten dieß die Reformatoren und später auch die Quietisten, indem sie behaupteten, nur das allein sei ein sittlich gutes Werk, welches der Mensch aus bloßer reiner Liebe zu Gott ohne alle Rücksichtsnahme auf ewigen Lohn oder ewige Strafe vollbringe (vgl. Conc. Trid. sess. VI. can. 11. 31.). — τὰ μὴ βλεπόμενα ist vom subjektiven Standpunkte aus gesagt; denn μή ist die Partik. der subjektiven Negation, wohingegen οὐ objektiv verneint. Vgl. Win. S. 420 ff.

5, 1 ff. Im engen Anschluſſe an das Vorhergehende spricht sich Paulus jetzt etwas ausführlicher über seine Hoffnung der dereinstigen Auferstehung und Verwandlung aus. Zunächst begründet er das 4, 17. Gesagte, indem er fortfährt: „Denn wir sind gewiß, daß, falls unser irdisches Zelthaus zerstört sein wird, wir einen Bau von Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes, ewiges Haus im Himmel." — Die Vorstellung des Leibes als einer Wohnung der Seele und als eines Zeltes ist auch bei den Profanen nicht selten: οὐκ οἰκία ψυχῆς τὸ σῶμα; fragt Philo. Der Genit. τοῦ σκήνους ist Genit. der Apposition und bezeichnet die οἰκία als eine leicht abbrechbare, nicht lange dauernde. Vgl. 2 Petr. 1, 13 f., auch Joh. 1, 14. Paulus sagt hier: falls (ἐάν, nicht = κἄν, etiamsi, nach Grot. u. A.) unser jetziger Körper wird aufgelöset werden; er läßt dieß also noch unbestimmt, weil er die Parusie Christi noch zu erleben hoffte, wo dann nicht eine Auflösung, sondern nur eine plötzliche Umwandlung stattgefunden hätte. Vgl. 1 Kor. 15, 51. Zu οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ, d. i. einen von Gott geschaffenen Bau, vgl.

1 Kor. 15, 38., und zu *ἀχειροποίητον*, welches dem Sinne nach von *πνευματικήν* nicht verschieden ist, vgl. 1 Kor. 15, 44. Kol. 2, 11. Das Epitheton *ἀχειροποίητον* paßt nur zum Bilde nicht zur Sache, wie umgekehrt 1 Kor. 16, 9. *ἐνεργής* der Sache und nicht dem Bilde entspricht. — *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ist nicht zu *ἔχομεν* zu ziehen, sondern adjektivisch = *ἐπουράνιον* zu fassen, so daß es mit *ἀχειρ.* und *αἰώνιον* parallel steht. Das Präsens *ἔχομεν*, wo wir das Futur. erwarten sollten, drückt nicht, wie Estius meint, die Gewißheit aus, sondern hat ohne Zweifel eine tiefere Bedeutung. Der Auferstehungsleib nämlich wird uns dem Keime nach bereits in der h. Taufe eingepflanzt, und er wächst und entwickelt sich schon hier auf Erden in den wahrhaft aus Christo Wiedergeborenen und Gerechten in dem Maaße, als das Leben der Gnade fortschreitet insbesondere aber durch den öftern und würdigen Empfang jenes Sakramentes, welches den verklärten Leib Christi enthält. Hiernach scheint es, als wenn die Seelen der Gerechten von ihrem Tode bis zur allgemeinen Auferstehung nicht durchaus ohne Leib sind (vgl. 4, 14.). Der h. Thomas u. A. beziehen wegen des Präs. *ἔχομεν* das *οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ* auf den glorreichen Aufenthaltsort der seligen Geister bei Gott nach dem Tode bis zur Auferstehung, indem sie Joh. 14, 2. vergleichen. Sie wollen dann aus dieser Stelle beweisen, daß die Seelen der abgestorbenen Gerechten schon vor der Auferstehung der Leiber der Seligkeit theilhaftig sind. Gegen diese Erklärung spricht aber zunächst, daß das *οἰκίαν ἀχειρ.* in der Apposition sich nothwendig, wie das *οἰκία τ. σκήνους* in der ersten Vershälfte, auf den Leib bezieht, also auch das, wozu *οἰκίαν ἀχειρ.* die Apposition bildet, *οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ*; dann spricht auch das *τὸ ἐξ οὐρανοῦ* V. 2. dagegen. — Uebrigens stehen sich hier gegenüber: *ἐπίγειος* — *ἐκ θεοῦ* und *ἐν τ. οὐρανοῖς*, ferner: *τοῦ σκήνους* — *ἀχειροποίητον* und *αἰώνιον*.

V. 2 f. Paulus hat eben mit *οἴδαμεν* seine feste Ueberzeugung ausgesprochen; hier fügt er nun mit *καὶ γάρ* einen bestätigenden Grund hinzu: „Denn auch in diesem seufzen wir, da wir verlangen unsere Wohnung, die vom Himmel (von Gott) her (kommende), darüber anzuziehen.“ Das *ἐν τούτῳ* nehmen Viele in der Bedeu-

tung von „deshalb“ und beziehen es entweder mit Estius auf das Vorhergehende: „*propter hoc, quod dictum est*“, oder mit Erasmus auf das Folgende, so daß τὸ οἰκητήριον - - ἐπιποθοῦντες nur eine nähere Erläuterung des ἐν τούτῳ wäre. Allein, wie V. 4. deutlich beweist, geht das Demonstrativ auf das vorhergehende σκήνους, oder auf das, was durch οἰκία τοῦ σκήνους ausgedrückt werden sollte, nämlich σῶμα, zurück. Also: In dem irdischen Leibe seufzen wir, da wir uns darnach sehnen, den himmlischen, glorreichen Leib gleichsam wie ein Kleid über den irdischen anzuziehen, ohne zuvor durch Tod und Verwesung hindurch gehen zu müssen. In ἐπενδύσασθαι geht der Apostel in ein anderes, jedoch verwandtes Bild über, nämlich vom Kleide. Auch bei den Rabbinen und Neuplatonikern wird der Leib häufig das „Kleid der Seele“ genannt. — Aehnlich also, wie Paulus Röm. 8, 21 ff. aus dem Sehnen und Seufzen, welches durch alle Reiche der Natur geht, auf die dereinstige Erlösung und Verklärung der Gesammtnatur schließt, macht er hier aus dem natürlichen Grauen, welches der Mensch vor Tod und Verwesung empfindet, aus dem tief im christlichen Gemüthe liegenden Gefühle der Sehnsucht nach dem unmittelbaren Uebergange in den Zustand der Verklärung den Schluß auf die glorreiche Auferstehung des Leibes. Denn die Natur, wo sie sich in ihrer Gesammtheit ausspricht, lügt nicht. — V. 3. enthält jedenfalls eine nähere, ergänzende Bestimmung zu dem vorher Gesagten, ist daher nur durch ein Komma von V. 2. zu trennen. Je nachdem wir aber mit Tischend. und den Meisten εἴγε oder mit Lachmann εἴπερ lesen, gestaltet sich der Sinn in etwa verschieden. Die Partik. εἴγε = *quandoquidem*, wenn nämlich, drückt eine gewisse, unzweifelhafte Voraussetzung aus; durch εἴπερ, wenn anders, wird die Sache ohne Entscheidung hingestellt (s. Win. S. 398.). Das Uebergewicht der Zeugen spricht für εἴγε, ebenso auch für das gewöhnliche ἐνδυσάμενοι statt ἐκδυσάμενοι, welches von Griesbach empfohlen, von Tischendorf aufgenommen ist. Wir übersetzen darnach: „Wenn nämlich (oder: in der Voraussetzung daß) wir auch (wirklich) bekleidet, nicht nackt, werden erfunden werden.“ Die gewöhnliche Erklärung faßt diese Worte als ergänzende Bestimmung zu dem ἐπί in dem vorhergehenden ἐπενδύσασθαι und gibt den Sinn dahin

an: In der Voraussetzung, daß wir dann, wenn diese Katastrophe der Umwandlung vor sich geht, noch mit dem irdischen Körper bekleidet (also noch lebend, vgl. 1 Kor. 15, 51.) und nicht bereits vom Leibe entblößt (also gestorben) werden erfunden werden. Grotius: „Si nos iste dies deprehendet cum corpore, non exutos corpore, *si erimus inter mutandos, non inter mortuos.*“ Nur im erstern Falle kann von einem Darüber-Anziehen die Rede sein (vgl. 1 Kor. 15, 42 f.). So nach Tertullian auch Cajetan, Estius u. A. Allein diese Deutung scheitert an dem Particip. Aorist. *ἐνδυσάμενοι* = „also solche, die (bereits) angezogen haben"; es müßte nothwendig *ἐνδεδυμένοι* stehen. Die griechischen Ausleger nehmen *ἐνδυσάμενοι* im Sinne von *σῶμα ἄφθαρτον λαβόντες*, das *γυμνοί* aber gleich *γυμνοὶ δόξης*. So der h. Chrysostomus: „Damit nicht Alle der Auferstehung wegen sicher seien, sagt er: wenn nämlich wir auch bekleidet mit der Unsterblichkeit, mit einem unvergänglichen Leibe, nicht entblößt von der Herrlichkeit und Seligkeit werden erfunden werden. Denn die Auferstehung ist Allen gemein, die Herrlichkeit aber nicht, sondern die Einen werden zur Ehre, die Andern zur Unehre, die Einen um zu herrschen, die Andern, um Strafe zu leiden auferstehen." Aehnlich nehmen viele ältere lateinische Interpreten das „*nudi*“ der Vulgata im Sinne von nudi *ab opere,* vacui *fide, spe immortalitatis* destituti. Allein alle diese Deutungen tragen in den Text ein, und passen auch nicht in den Zusammenhang, nach welchem sowohl *ἐνδυσάμενοι* als auch *γυμνοί* vom Körper muß verstanden werden. Einzig dem Zusammenhange und den Worten gemäß ist die Erklärung, nach welcher in diesem Verse die Voraussetzung angegeben wird, unter welcher das vorhergehende *ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦμεν* statt finde, und welche den Sinn dahin angibt: Wir sehnen uns darnach mit der himmlischen Wohnung überkleidet zu werden in der sichern Voraussetzung, daß wir bei der Parusie Christi nicht ganz nackt d. i. körperlos, sondern bereits bekleidet werden angetroffen werden, so daß es alsdann nur einer Ueberkleidung bedürfen wird. Fast derselbe Sinn ergibt sich, wenn wir statt *ἐνδυσάμενοι* nach D* F. G. Itala und vielen lateinischen Vätern *ἐκδυσάμενοι* lesen: „Wenn wir nämlich, falls wir uns auch ausgekleidet haben d. i. vor der Parusie gestorben

sind, nicht nackt d. i. ganz körperlos werden erfunden werden", somit unsere Sehnsucht, daß jene Ueberkleidung ohne vorgängigen Tod geschehen möge, um so begründeter ist. Wir kommen also hier wieder auf denselben Gedanken, der uns schon V. 1. begegnet ist, daß nämlich die Seelen der Gerechten von ihrem Tode bis zur dereinstigen verklärten Auferstehung nicht ganz und gar körperlos sind. Vgl. Eph. 5, 30. Joh. 6, 54.

V. 4 f. Nähere Erläuterung und Bestätigung des V. 2. Gesagten: „Denn als solche, die im Zelte befindlich sind, seufzen wir belastet, deshalb weil wir nicht ausziehen, sondern darüber anziehen wollen, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde." — *καὶ γάρ* = *etenim*. Das *οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει* ist nähere Bestimmung des *ἐν τούτῳ* V. 2. Ueber *ἐφ' ᾧ* vgl. zu Röm. 5, 12. Paulus will sagen: So lange wir in dem jetzigen sterblichen Leibe sind, seufzen wir gedrückt (*βαρούμενοι*) von der natürlichen Schen und dem Grauen vor dem Tode, dessen wir uns nicht erwehren können. Deshalb wollen wir auch nicht durch Tod und Verwesung in die Verwandlung eingehen, sondern über den jetzigen sterblichen Leib den Auferstehungsleib anziehen; unsere Sehnsucht geht somit dahin, daß der sterbliche Leib nicht sterbe, sondern ohne Tod ins ewige Leben übergehe, daß das Sterbliche an uns von dem neuen Leben der Verklärung, welches uns im Momente der Verwandelung mitgetheilt wird, absorbirt (*καταποθῇ*, vgl. 2, 7. 1 Kor. 15, 54.) und vernichtet werde. Der Tod mit seinen Schauern und Zuckungen, als Folge und Strafe der Ursünde, hat für das natürliche Gefühl des Menschen etwas Schauerliches und Furchtbares an sich; er ist ja die gewaltsame und darum auch gefürchtete Trennung der Seele vom Leibe, durch welche in unsere Persönlichkeit gleichsam ein Riß gemacht und die einander fördernden Elemente des Menschenwesens gesondert werden. Es liegt in diesen Worten des Apostels eine Andeutung, welches die ursprüngliche Bestimmung des Menschen rücksichtlich seines Leibes war: Der irdische Leib, den Adam empfangen hatte (1 Kor. 15, 47.), sollte unter der Zucht und Herrschaft des Geistes allmählig vom Geiste ganz durchdrungen und verklärt werden, ohne gewaltsame Vernichtung des Leibes im Tode. — V. 5. Dieses Verlangen aber, bei lebendigem Leibe in die

Verwandelung einzugehen, ist kein grundloses Begehren von etwas, wozu wir nicht geeignet sind; vielmehr tragen wir die Bürgschaft der künftigen Verklärung, ja den Keim des dereinstigen Verklärungsleibes bereits in uns. „Der uns aber eben dazu bereitet hat, ist Gott, der uns ja gegeben hat das Angeld des Geistes." — *εἰς αὐτὸ τοῦτο*, „eben dazu" (vgl. Röm. 9, 17. 13, 6.), nämlich zu dem *ἐπενδύσασθαι*, daß der Sterbliche vom Leben verschlungen werde, daß der sterbliche Leib verwandelt ins ewige Leben übergehe. Hierzu ist Paulus und sind alle Gerechten bereitet, da ja Gott ihnen gegeben hat u. s. w. Das *ὁ δούς* = *quippe qui dederit*, enthält die Begründung zu dem vorhergehenden *κατεργασάμενος ἡμᾶς κ. τ. λ.* Ueber *ἀῤῥαβὼν τοῦ πνεύματος* vgl. zur Construktion oben 1, 22., zur Sache Eph. 1, 14., besonders Röm. 8, 11. 23. Der h. Geist, der in der h. Taufe uns ertheilt zunächst unsere geistige Wiedergeburt aus Christo bewirkt, ist eben dadurch für uns gleichsam der Mahlschatz, das erste Angeld auf die dereinstige volle geistig-leibliche Neugeburt, auf das volle Erbe der künftigen Seligkeit.

V. 6 ff. Aus dem eben Gesagten fließt für den Apostel Muth im Leiden und zugleich Sehnsucht nach dem wahren Vaterlande, dem Himmel: „Muthig also immerdar und wissend, daß, so lange wir einheimisch sind im Leibe, wir ferne sind vom Herrn; — denn im Glauben wandeln wir, nicht im Schauen — muthig aber sind wir und wünschen lieber ausheimisch zu sein aus dem Leibe und daheim zu sein beim Herrn" Die Struktur dieses Satzes ist anakoluthisch. Die Participialconstruktion, die sich an *εὐδοκοῦμεν* V. 8. schließen sollte, ist durch die Parenthese V. 7. unterbrochen, und wird V. 8. durch *δέ* wieder aufgenommen, aber nicht im Particip. sondern im Verbo finito, *θαῤῥοῦμεν*. Regelmäßig müßte es heißen V. 6.: *θαῤῥοῦντες οὖν* . . . V. 8. *θαῤῥοῦντες δὲ εὐδοκοῦμεν* (vgl. Win. S. 506.). In dem *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι* ist der Leib dargestellt als eine Wohnstatt, als eine Heimath, aus welcher wir noch nicht ausgewandert sind. — *ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τ. κυρ.* eigentlich: „wir in der Fremde sind vom Herrn", *peregrinamur a Domino* (Vulg.). In der Parenthese V. 7. wird dann der Grund für dieses *ἐνδημοῦντες - - τοῦ κυρίου*

angegeben. Hienieden wandeln wir auf dem dunkeln Wege des Glaubens an Christus; es liegt aber in dem Wesen und in der Natur des Glaubens, daß er sein Objekt nicht schaut und deshalb auch nicht vollständig besitzt (vgl. zu 1 Kor. 13, 12 f. Röm. 8, 24.). Erst im andern Leben wird der Glaube in Schauen übergehen und damit die volle Vereinigung mit Christo eintreten (vgl. 1 Thess. 4, 17. Joh. 17, 24.). — *διὰ εἴδους* = *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*, 1 Kor. 13, 12. Vulg.: *„per speciem.“* — Das *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* wird von den meisten Auslegern mit Recht als eine Bezeichnung des Sterbens gefaßt, also in dem Sinne von *ἐκδύσασθαι* V. 4. oder von *ἀναλῦσαι* in der Parallelstelle Phil. 1, 23. So gefaßt stehen aber diese Worte nicht, wie Einige geglaubt, im Widerspruche mit V. 4. Denn obwohl der Mensch ein natürliches Grauen vor dem Tode hat, so kann doch die heiße Sehnsucht nach der wahren Heimath und nach Christo auch diese Todesscheu überwinden.

V. 9 f. Aus der muthigen Hoffnung und aus der innigen Sehnsucht nach Christo entspringt natürlich das Bestreben, Christo immerdar wohlgefällig zu sein: Darum beeifern wir uns auch, sei es daß wir daheim, sei es daß wir ausheimisch sind, ihm wohlgefällig zu sein.“ Ueber *φιλοτιμεῖσθαι* s. zu Röm. 15, 20. Zu *ἐνδημοῦντες* ergänzen Chrysost. u. A. *πρὸς τὸν κύριον* und zu *ἐκδημοῦντες: ἀπὸ τοῦ κυρίου*. Allein gegen diese Ergänzung spricht schon die ganze unlogische Stellung der beiden Glieder, die sich daraus ergäbe: „sei es daß wir daheim sind beim Herrn, sei es daß wir ausheimisch sind vom Herrn“, also: *et tunc et nunc*! Einzig richtig ist es mit Estius u. A. *ἐνδημοῦντες* durch *ἐν τῷ σώματι* und *ἐκδημοῦντες* durch *ἐκ τοῦ σώματος* zu vervollständigen: „sive degentes in hoc domicilio corporis sive ab eo per mortem peregrinantes.“ Denn daß (wie Meyer richtig bemerkt) *τὸ σῶμα* noch der aus V. 6. 8. nachwirkende Begriff sei, ergibt sich aus *τὰ διὰ τοῦ σώματος* V. 10., welcher Ausdruck eben durch die Beziehung auf den Leib, an die V. 9. gedacht ist, motivirt wird. Einige beziehen nun diese beiden Participia auf *φιλοτιμούμεθα*. Allein der Gedanke: „Hienieden und im andern Leben geht unser Streben dahin, dem Herrn wohlgefällig zu sein“ ist unpassend. Die verstorbenen

Gerechten sind dem Herrn wohlgefällig, brauchen also nicht mehr zu streben, es zu sein. Wir müssen also *εἴτε ἐνδημ. εἴτε ἐκδημοῦντες* mit dem Infinitiv *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι* verbinden und wie aus V. 10. erhellt auf den Zeitpunkt der Parusie Christi beziehen: Wir bestreben uns, dem Herrn, wenn er zum Gerichte erscheint, wohlgefällig zu sein, sei es daß wir dann noch leben sei es daß wir dann bereits gestorben sind. — V. 10. Motiv dieses eifrigen Bestrebens: „Denn wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhle Christi, damit ein Jeglicher davon trage das durch den Leib (Gethane), gemäß dem, was er gethan hat, sei es Gutes, sei es Böses." Zu *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς* ist aus dem Vorhergehenden zu suppliren *εἴτε ἐνδημοῦντας εἴτε ἐκδημοῦντας*: Wir alle, wir mögen bei der Wiederkunft Christi noch leben oder schon gestorben sein, müssen erscheinen vor dem Richterstuhle Christi, der von Gott angeordnet ist als der Richter der Lebenden und Todten (Apst. 10, 42.). Statt *τὰ διὰ τοῦ σώματος* scil. *πεπραγμένα*, haben die Vulgata und andere Versionen nebst einigen Vätern gelesen: *τὰ ἴδια τοῦ σώματος*, *propria corporis*. Der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe. — In dem *κομίσηται* sind die guten und bösen Werke, die wir bei Leibesleben vollbracht haben, gleichsam als etwas bei Gott Deponirtes gedacht (vgl. Matth. 6, 20.); dieses Depositum wird dann beim jüngsten Gerichte wieder gehoben werden, nämlich in der Belohnung oder Bestrafung, die wir dafür nach der commutativen Gerechtigkeit Christi empfangen (vgl. Eph. 6, 8. Kol. 3, 25.). Dieser Lohn und diese Strafe wird aber ganz äquat sein dem Werke; daher *πρὸς ἃ ἔπραξεν*, worin die distributive Gerechtigkeit ausgedrückt liegt.

§. 5. Herzensergießungen und Ermahnungen, 5, 11 — 7, 1.

Paulus hat eben seine Leser auf das dereinstige Gericht Christi hingewiesen. Im Hinblicke nun auf dieses Gericht, fährt er hier fort, handele er so, daß er vor Gott und Menschen bewährt erscheine. Er sage dieß aber nicht, um sich etwa bei seinen Lesern zu empfehlen, sondern, wie er auch handeln möge, Alles thue er für Gott und seine Gemeinde. Was ihn treibe

und sporne, sei die Liebe Christi, der darum für Alle gestorben sei, damit nun auch Alle für ihn leben. Er lebe daher auch nicht sich selbst sondern Christo, und kenne keine fleischliche Rücksicht mehr. In Christo sei ja Alles neu geworden durch die von Gott in ihm vollbrachte Versöhnung; und die Botschaft dieser Versöhnung sei ihm, dem Apostel, übertragen (V. 11 – 21.). Als Mitarbeiter am großen Werke der Versöhnung ermahne er daher die Korinther, die dargebotene Gnade nicht zu verscherzen; er für seine Person trage Sorge dafür, daß er durch alle Tugenden und in allen Lagen sich als wahrer Diener Gottes beweise (6, 1 — 13.). — Die Selbstapologie des Apostels, die in einem immer prachtvoller fortschwellenden Redestrome sich ergießt, und die oft an das Wort Quintillians (2, 4.): „*Maxima est innocentiae contumacia*“, erinnert, geht dann am Schlusse über in eine herzliche Ermahnung an die Leser, allem heidnischen Wesen als unverträglich mit ihrer Eigenschaft als Christen zu entsagen (6, 14 — 7, 1.).

V. 11.: „Da wir nun die Furcht des Herrn kennen, so suchen wir Menschen zu überzeugen, sind aber vor Gott offenbar; ich hoffe aber auch in euren Gewissen offenbar zu sein.“ — *οὖν*, nämlich zufolge des V. 10. Gesagten. In *τὸν φόβον τ. κυρίου* nehmen Viele *τοῦ κυρίου* als Genit. *obiect.*: „die Furcht vor dem Herrn“ nämlich Christo, wornach der ganze Ausdruck genau dem alttestamentlichen יִרְאַת יְהוָה, entspräche (vgl. 7, 1.). Besser aber Estius, der nach dem Vorgange des Chrysostomus *τοῦ κυρίου* als Genit. *subjecti*, also *τὸν φόβον τοῦ κυρίου* im Sinne von *τὸ φοβερὸν τοῦ κυρίου* faßt: „Das Furchtbare d. i. das furchtbare Gericht des Herrn.“ Dann ist der Sinn des Ganzen: Da ich das furchtbare Gericht des Herrn kenne und weiß, was es damit auf sich hat, so suche ich Menschen von meiner Lauterkeit zu überzeugen, damit ich Niemandem zum Aergernisse gereiche. Ich sage Menschen; denn was Gott angeht, so brauche ich diesen nicht zu überzeugen, vielmehr bin ich diesem offenbar in der Lauterkeit meiner Absicht und meines Verfahrens. Ich hoffe aber auch in eurem innern Bewußtsein als lauter und rein anerkannt zu sein, wenn es auch äußerlich nicht so scheint. Letzteres sagt er wohl mit Rücksicht auf jene in Ko-

rinth, die von seinen Gegnern überredet, eine weniger günstige Ansicht vom Apostel hegten. Daher

V. 12.: „Nicht wiederum empfehlen wir uns selbst euch, sondern (wir sagen dieß) euch Anlaß zum Rühmen über uns gebend, damit ihr (etwas zu sagen) habet gegen die, welche sich des Aeußern und nicht des Innern rühmen." Vgl. 3, 1. Es ist mit der Vulgata bloß *οὐ* zu lesen; die Lesart *οὐ γάρ*, welche Tischend. u. A. aufgenommen, hat überwiegende Zeugen gegen sich. Wir ergänzen mit den Meisten hinter *ἀλλά* ein *ταῦτα λέγομεν*, und hinter *ἵνα ἔχητε* entweder ein bloßes *τί* oder *τὶ λέγειν*. Die Vulg. übersetzt das Part. *διδόντες* durch das Verb. finit: „*sed occasionem damus vobis.*" Der Sinn ergibt sich leicht: Ich sage dieses nicht, um mich bei euch zu empfehlen, sondern um euch Anlaß und Stoff zu geben, euch meiner zu rühmen, und damit ihr meinen Gegnern antworten könnet, die sich ihrer äußern Frömmigkeit, Beredsamkeit u. s. w. nicht aber ihrer innern Gesinnung rühmen. Paulus charakterisirt hiermit seine Gegner in Korinth als eitle, heuchlerische Prahler. — *καυχᾶσθαι ἔν τινι*, „sich einer Sache rühmen." Das *πρόσωπον* steht im Sinne von מַרְאֶה, „was in die Augen fällt" (vgl. 1 Sam. 16, 7.).

V. 13. Paulus rechtfertigt hier das eben Gesagte, daß nämlich sein Rühmen keinen selbstsüchtigen Grund habe: „Denn sei es daß wir ausschreiten, (so geschieht's) für Gott; sei es daß wir bescheiden sind, (so sind wir es) für euch." Er will sagen: Scheint es auch bisweilen, daß ich mit den Lobsprüchen, die ich mir ertheile, die Gränzen der Bescheidenheit und Besonnenheit überschreite (Vulg. *mente excedimus),* so geschieht es zu Gottes Ehre, von dem ich Alles empfangen habe, und dessen Ruhm beleidigt wird, wenn die Würde seiner Diener nicht erkannt wird. Bin ich aber besonnen (Vulg. *sobrii sumus*) d. i. spreche ich bescheiden und geringschätzend von mir, so thue ich dieß, um euch ein Beispiel der Demuth und Bescheidenheit zu geben. — Vielleicht hatten seine Gegner in Korinth dem Apostel einerseits Prahlsucht, andererseits eine falsche Demuth zum Vorwurfe gemacht. So im Ganzen schon Chrysostomus: *ἄν τέ τί, φησιν, μέγα φθεγξώμεθα, διὰ τὸν*

θεὸν τοῦτο ποιοῦμεν, ἵνα μὴ ὑμεῖς νομίζοντες ἡμᾶς εὐτελεῖς καταφρονήσητε καὶ ἀπόληοθε· ἄν τε μέτριόν τι καὶ ταπεινὸν, δι' ὑμᾶς, ἵνα μάθητε ταπεινοφροσύνην. Andere nehmen *ἐξέστημεν* im Sinne von *insanimus:* „Denn sei es, daß ich wahnsinnig bin (wie meine Gegner behaupten), so ist es ein im Dienste Gottes stehender Wahnsinn (eine heilige Manie, die keinen Tadel, sondern Achtung verdient); sei es daß wir bei gesundem Verstande sind, so sind wir's euch zu Dienste (was von euch nur rühmlich befunden werden kann)." So Meyer. Dann läge in diesen Worten, nicht ohne Ironie, angedeutet, daß die Gegner des Apostels ihn des Wahnsinns beschuldigten vielleicht wegen seiner plötzlichen, wunderbaren Bekehrung, wegen seiner häufigen Ekstasen, wegen seines heftigen Anti-Judaismus u. s. w. Wir geben aber der ersteren Erklärung als der natürlichern den Vorzug.

V. 14 f. Daß nun Paulus nichts aus selbstsüchtigem Interesse, sondern Alles für Gott und die Kirche thut, dazu treibt ihn die Liebe Christi: „Denn die Liebe Christi drängt uns", nämlich, bei Allem nur Gott (Christum) und Euch im Auge zu haben (vgl. V. 15.); nicht wie Estius meint, zum Uebermaaße und zur Bescheidenheit im Rühmen. In *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* ist der Genit. *τοῦ Χριστοῦ* grade so zu fassen, wie Röm. 5, 5. *τοῦ θεοῦ* (vgl. Röm. 8, 35.). Der ganze Ausdruck bezeichnet die Liebe, die Christus besonders in seinem Tode uns erwiesen und welche Pauli Liebe zu Christo so entzündet hat, daß er sich gedrungen fühlt, sich ganz ihm und den Seinen zu weihen. — Das *συνέχει ἡμᾶς* faßt Meyer im Sinne von *cohibet nos:* „Die Liebe Christi hält uns zurück", nämlich nicht über die mit *θεῷ* und *ὑμῖν* bezeichneten Schranken hinauszugehen, und etwa eigene Affekte und Interessen zu verfolgen. Allein diese Erklärung paßt nicht gut in den Zusammenhang und hat sowohl die Uebersetzung der Vulg. *(urget nos)* als auch alle ältern Exegeten gegen sich. — V. 15. Nähere Erläuterung des *συνέχει ἡμᾶς:* „Da wir dieses geurtheilt haben, daß Einer für Alle gestorben ist; demnach sind Alle gestorben." So nach der Lesart und Interpunktion Lachmanns: *ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· ἄρα κ. τ. λ.* Andere setzen hinter *ἀπέθανε* ein Komma und lassen *ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον* noch von *ὅτι* abhängig sein: „Daß

Einer für Alle starb, mithin sie alle starben." Die Recepta und auch Tischend. lesen: ὅτι εἰ εἷς - - ἀπέθανεν, ἄρα κ. τ. λ., „daß, wenn Einer für Alle gestorben ist, demnach Alle gestorben sind." Gegen εἰ sprechen allerdings bei weitem die meisten äußern Zeugen (nur cod. C. hat es von der ersten Hand); allein es läßt sich für diese Lesart neben der Auktorität der Vulg. noch das anführen, daß wegen des unmittelbar folgenden εἷς das εἰ leicht aus Versehen der Abschreiber ausfallen konnte, oder daß man an der hypothetischen Stellung des Satzes Anstoß nahm und deswegen das εἰ strich. Der Sinn bleibt nach beiden Lesarten im Ganzen derselbe, Paulus will sagen: die Liebe Christi drängt mich, da ich das bedacht und erwogen habe, daß Er allein für uns Alle gestorben ist. Ist Christus aber als der Mensch κατ᾽ ἐξοχήν, als das Haupt der Menschheit in stellvertretender Genugthuung (ὑπὲρ vgl. zu Röm. 5, 6.) seiner Intention nach für Alle gestorben (vgl. Gal. 2, 19. Kol. 3, 3.), so sind mithin auch Alle der Idee nach in ihm gestorben, und es hängt jetzt nur von jedem Einzelnen ab, ob er glaubend und liebend in Christus eingehend, diesen Tod des Heilandes in sich verwirklichen will. Ganz unrichtig fassen Einige das ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον: „demnach sollen Alle sterben", oder: „sind als Gestorbene zu betrachten", oder: „waren dem Tode unterworfen." Eben so verkehrt verstehen Andere ἀπέθανον von dem sittlichen Tode: „sind sich und ihrem sündhaften Selbst gestorben." Nein! wirklich und wahrhaft sind wir in Christi Tode und Auferstehung mitgestorben und miterstanden. S. zu Röm. 6, 3 f. Deutlich wird hier, wie in so vielen andern paulinischen Stellen, der Tod Christi als ein stellvertretender bezeichnet; und grade die unendliche Liebe Gottes und Christi, die sich in diesem stellvertretenden Tode kund gibt, drängt den Apostel, auch seinerseits Alles für Gott und für die Gemeinde zu thun (vgl. 1 Joh. 3, 16.). Daher fährt er fort: „Und er ist für Alle gestorben, damit die, welche leben, nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist." Ganz ähnlich spricht der Apostel Röm. 14, 7 ff. — οἱ ζῶντες sind die wahrhaft Lebenden, die mit Christo bereits gestorben und mit ihm wieder auferweckt sind, mit andern Worten: die durch

Glaube und Taufe aus ihm Wiedergeborenen. Diese dürfen fortan nicht mehr sich selbst, ihrer Eigenheit, ihren sündhaften Neigungen und Trieben, sondern sie müssen ganz und ungetheilt Christo leben, seiner Sache sich weihen. Paulus fügt *καὶ ἐγερθέντι* hinzu; denn wie Christi Tod uns erkauft, uns von der Sünde befreit und dem Satan entrissen hat, so zieht seine Auferstehung uns in sein Leben hinein und heiligt uns Gott (s. zu Röm. 4, 24 f.). Somit ist *καὶ ἐγερθέντι* dem *οἱ ζῶντες* correlat.

V. 16 f. Aus dem V. 14 f. Gesagten zieht nun Paulus seine Folgerungen: „Daher kennen wir von nun an Niemanden dem Fleische nach; wenn wir auch Christum dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir (ihn) jetzt nicht mehr (so)", nämlich dem Fleische nach. — Die vielen verschiedenen Erklärungen dieser Stelle können wir billig übergehen und uns damit begnügen, diejenige vorzulegen, die der Text und der Zusammenhang ganz natürlich an die Hand gibt. Das *ἡμεῖς* steht mit Nachdruck; Paulus stellt damit sich seinen Gegnern in Korinth gegenüber. Ferner bezeichnet *ἀπὸ τοῦ νῦν* den jetzigen christlichen Zustand Pauli im Gegensatze zu dem vorchristlichen. Das Verbum *εἰδέναι* hat hier ohne Zweifel die Bedeutung „kennen, schätzen, beurtheilen." Endlich ist *κατὰ σάρκα* nicht mit *οὐδένα* zu verbinden, wie Einige gewollt, sondern zu dem Verb. *οἴδαμεν* zu ziehen. Es bezeichnet dann aber nicht, wie Viele gemeint, die subjektive Norm des Beurtheilens, so daß der Sinn wäre: „Ich beurtheile von jetzt Niemanden mehr nach bloß menschlicher Erkenntniß, oder mit Selbstsucht und sündhaft natürlicher Anschauungsweise", sondern die objektive Norm: „nach dem, was Jemand vermöge seines natürlichen Selbst, seiner bloß menschlichen Individualität nach, außerhalb Christo, ist." Hienach ist der Sinn und Zusammenhang: Daher, weil die Liebe Christi mich beseelt und ich dem äußern Menschen nach Christo gestorben bin, um fortan ihm allein wahrhaft zu leben, ist es bei mir ganz anders, als bei meinen Gegnern; ich beurtheile, seit ich aus Christo wiedergeboren bin, Niemanden mehr nach äußern sinnlichen Verhältnissen und Rücksichten, so daß ich z. B. dem Juden als solchem vor dem Heiden als solchem, dem Gebildeten vor dem Ungebildeten den Vorzug gäbe, vielmehr ab-

strahire ich bei dem Juden von seiner jüdischen Abkunft, bei dem Reichen von seinem Reichthume, bei dem Sklaven von seiner Knechtschaft u. s. w. Wie der wahre Christ selber mit Christo gestorben und auferstanden ist, so kennt und liebt er in dem Andern nur das neue Leben, welches Christus in ihm geweckt hat. Einen Commentar zu diesen Worten finden wir unten 11, 18—22. und Phil. 3, 3—8. — In dem Folgenden schwankt die Lesart zwischen καὶ εἰ (F. G. Vulg. Itala), εἰ δὲ καί (Tischend.) und εἰ καί (Lachm. nach B. D.* 17. 39.). Letztere Lesart verdient aus äußern und innern Gründen den Vorzug. Das εἰ καί ist aber weder steigernd: „wenn wir selbst Christum u. s. w." (Estius), noch auch drückt es die Möglichkeit aus: „wenn wir auch Christum gekannt hätten" (Erasmus), sondern ist einfach concessiv: „Wenn ich auch früher, was ich hiemit zugebe, Christum von menschlicher Seite, als bloßen Menschen, nach seiner bloß menschlichen Individualität gekannt und beurtheilt habe, so kenne und beurtheile ich ihn jetzt seit meiner Bekehrung nur nach seinem höhern Wesen, nach seiner göttlich-menschlichen Natur, also κατὰ πνεῦμα (Röm. 1, 4.), sehe in ihm nur den Herrn und Erlöser Aller, den Sohn Gottes. [1]) Wir nehmen also auch hier wieder κατὰ σάρκα als die objektive Norm des Erkennens ausdrückend,

---

[1]) Gut v. Gerlach: „Christum im Fleische d. i. als den, der ins Fleisch gekommen ist, erkennen (1 Joh. 4, 2. 3.) ist zwar sonst recht eigentlich die Bezeichnung der seligmachenden Erkenntniß des Heilandes, weil sein Leben im Fleische für uns ein stellvertretendes, erlösendes, heiligendes Leben war; allein um ihn auf die rechte Weise so zu erkennen, dazu ist nothwendig, daß wir wissen: „der geoffenbaret ist im Fleische, ist gerechtfertigt im Geiste" (1 Tim. 3, 16.), „der ein Sohn Davids ist nach dem Fleische, ist kräftiglich erwiesen als Sohn Gottes nach dem Geiste der Heiligkeit" (Röm. 1, 4.). Christum nach dem Fleische gekannt haben, heißt daher hier: ihn bloß als einen irdischen, natürlichen Menschen gekannt haben, etwa wie ihn die Leute in Nazareth (Matth. 13. 54 ff.) und wie ihn seine Feinde und Richter kannten. - - Wer den auferstandenen, verklärten Heiland recht erkennt, der kennt auch den gekreuzigten Christus nicht nach dem Fleische, er weiß, daß der Tod und die Auferstehung bei ihm in der nothwendigsten Verbindung stehen, eines ohne das andere nicht gedacht werden kann. Daher steht diese Stelle im schönsten Einklang mit 1 Kor. 2, 2."

und müssen dieß nach dem Vorherigen. — Andere fassen den Ausdruck in dem Sinne: nach jüdischen Messiasideen. Allein die falsche judaistische Auffassung der Messiasideen war der subjektive Grund des ehemaligen falschen Erkennens Christi, nicht die objektive Norm. Noch verkehrter ist es, wenn Andere *ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα* von der persönlichen Bekanntschaft, oder gar, wie Estius von der Blutsverwandtschaft mit Christo verstehen wollen. Letzterer erklärt: „Quin etsi aliquando magnum et gloriosum putavimus, gentilem et consanguineum esse Christi secundum carnem; at nunc ita penitus mortui sumus affectibus vitae veteris. ut non amplius in huiusmodi re gloriandum nobis censeamus.“ Möglich ist es allerdings, daß Paulus bei seinem früheren Aufenthalt in Jerusalem vor seiner Bekehrung Christum im Fleische gesehen habe; nur folgt es nicht aus unserer Stelle, und auch sonst finden wir davon keine Spur. Ueber *ἀλλά* s. zu 4, 16. — V. 17. Eine weitere allgemeine Folgerung: Daher, wenn Jemand in Christo ist, (so ist er) ein neues Geschöpf, das Alte ist vorübergegangen, siehe! Alles ist neu geworden.“ — Wir lesen mit der Vulg. *ἰδοὺ γέγονεν καινὰ τὰ πάντα.* Zwar fehlt das *τὰ πάντα* bei sehr bedeutenden Zeugen; aber wie leicht konnte es ausfallen wegen des unmittelbar folgenden *τὰ δὲ πάντα*! — Was die Construktion dieses Satzes angeht, so hat die Vulg. das Ganze *ὥστε εἰ - - - καινὴ κτίσις* als Vordersatz gefaßt: *„si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt.“* Allein diese Struktur hat das gegen sich, daß dann im Nachsatze nichts anders, als im Vordersatze enthalten sein würde. Daher geht auch Estius davon ab. Paulus will sagen: Wenn Jemand durch die h. Taufe und durch wahren Glauben Christo eingepflanzt, ein lebendiges Glied seines Leibes geworden ist, dann ist er ein ganz neues Geschöpf (Eph. 2, 10. 15. Kol. 3, 9 f. Röm. 6, 6.), seinem Denken und Wollen, ja im Keime selbst seiner leiblichen Natur nach ein ganz neuer Mensch; denn er ist geistig-leiblich aus Christo wiedergeboren. In einem Solchen ist der alte Mensch mit seinem sündhaften Wesen mit Christo gestorben, Alles ist in ihm neu geworden. Vgl. Joh. 3, 3. Tit. 3, 5. Jak. 1, 18. Mit den letzten Worten *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν κ. τ. λ.*, die zur nähern Erklärung des *καινὴ κτίσις*

dienen sollen, scheint Paulus anzuspielen auf alttestamentliche Stellen, die von der messianischen Zeit sprechen, wie z. B. Jes. 65, 17.: „Denn siehe, ich schaffe neue Himmel und eine neue Erde und dessen, was vorher war, wird man nicht gedenken." Vgl. Jes. 43, 18 f. — Uebrigens nannten schon die Rabbinen den zum Judenthume übergetretenen Heiden בְּרִיָּה חֲדָשָׁה = *καινὴν κτίσιν*.

V. 18 f. Diese ganze Umwandlung und Erneuerung des Menschen in Christo hat aber ihre letzte Quelle in Gott, und ist eine Folge der Erlösung durch Christum: „Das Alles aber ist von Gott, der uns sich versöhnt hat durch Christum, und der uns den Dienst der Versöhnung gab." — In *τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς - - καὶ δόντος ἡμῖν* geht *ἡμᾶς* auf alle Menschen, *ἡμῖν* aber auf Paulus und die übrigen apostolischen Lehrer. Es erhellt dieses sowohl aus dem folgenden V. 19., wo *ἡμᾶς* durch *κόσμον* vertreten, das dortige *ἐν ἡμῖν* aber, welches offenbar unserm *ἡμῖν* entspricht, durch specielle Beziehung von *κόσμος* geschieden wird, als auch aus V. 20., wo das *ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν* die specielle Beziehung des *ἡμῖν* und *ἐν ἡμῖν* V. 18. 19. voraussetzt (Meyer). Durch die Sünde hatte der Mensch eine unendliche Schuld gegen Gott contrahirt; der Mensch war durch den Abfall von Gott in ein Feindschaftsverhältniß zu diesem getreten. Indem aber Gott Christum als Sühnopfer (*ἱλαστήριον*) für Alle in den Tod hingab, hat er die Menschheit mit sich versöhnt, ihre Schuld getilgt. Vgl. Röm. 5, 10. Eph. 2, 13 ff. Wenngleich nun Gott die Welt mit sich in Christo objektiv versöhnt hat, so ist damit jeder Einzelne noch nicht versöhnt. Dazu gehört, daß der Einzelne durch lebendigen Glauben das Versöhnungsopfer Christi ergreift und es sich zu eigen macht, daß er glaubend in dasselbe eingeht. Der Glaube setzt aber die Predigt voraus (vgl. Röm. 10, 17.); und das Amt diese Versöhnung zu predigen, die *διακονία τῆς καταλλαγῆς*, ist dem Paulus übertragen. Die nähere Begründung des hier Gesagten enthält V. 19.: „Weil ja Gott in Christo die Welt mit sich versöhnte, indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnet und in uns niedergelegt hat das Wort der Versöhnung." — *ὡς ὅτι* eigentlich: „wie

weil" = *utpote quod.* Andere nehmen es: „wie daß" = daß nämlich; dann würde hier der Inhalt der *διακονία τῆς καταλλαγῆς* angegeben. Diese Fassung läßt aber das *καὶ θέμενος κ. τ. λ.* nicht zu, da dieses doch nicht zum Inhalte der *διακονία* gehören kann; es müßte dann *καὶ ἔθετο* stehen, was allerdings die Vulg. gelesen zu haben scheint: „*et posuit.*" — Viele (Ambrosius, Erasmus u. A.) fassen *θεὸς ἦν ἐν Χρ.* für sich und *κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* als Bestimmungsglied: „weil nämlich Gott in Christo war, indem er - - versöhnte." Allein die göttliche Natur Christi hervorzuheben, dazu war hier keine Veranlassung. Einzig richtig ist es also *ἦν - - καταλλάσσων* zusammenzunehmen. Dieses ist aber nachdrücklicher als *κατήλλασσε.* Der Verbalbegriff wird zuweilen in Partic. und Verb. substant. zerlegt, um ihm in Nominalgestalt größere Aufmerksamkeit zuzuwenden (Win. S. 312.). — Man beachte *κόσμον*: objektiv und seiner Intention nach hat Gott die ganze Welt in Christo mit sich versöhnt. Damit aber jeder Einzelne dieser objektiven Versöhnung in Christo theilhaftig werde, dazu gehört von Seite Gottes Nachlassung der Sünden (*μὴ λογιζόμενος - - αὐτῶν*) oder was dasselbe ist, Ertheilung der Rechtfertigungsgnade an den Einzelnen; von Seite des Menschen aber ein lebendiger Glaube an die Versöhnung in Christo. Dieser Glaube setzt aber, wie schon oben gesagt, die Predigt der Versöhnung voraus; daher *καὶ θέμενος κ. τ. λ.* Die beiden Participialsätze drücken somit den Modus der Versöhnung aus. — Ueber *λογίζεσθαι* vgl. zu Röm. 4, 3.

V. 20 f. Folgerung aus dem vorhergehenden *καὶ θέμενος κ. τ. λ.*: „Für Christus sind wir demnach Botschafter, gleich als ermahnte Gott durch uns." Paulus will sagen: Da es die Predigt der Versöhnung ist, die uns anvertraut wurde, diese Versöhnung aber durch Christus der Welt erworben und zuerst verkündet wurde, so sind wir also Botschafter für Christus und an Christi Statt (*ὑπὲρ Χρ.*), wir vertreten seine Person und seine Sache; und da Gott es ist, der dieses Amt uns übertragen hat, so ist Gott es auch, der durch uns ermahnt. Und nun folgt die Ermahnung: „Wir bitten an Christi Statt, lasset euch versöhnen mit Gott", d. i. eignet euch durch Glauben und Buße die Versöhnung, welche Gott in Christo der Welt erworben hat, an.

Hierzu soll sie aber bewegen die Güte und Barmherzigkeit Gottes; daher V. 21.: „Den, der die Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm." Das γάρ, welches die Recepta hinter τόν hat, ist viel zu schwach verbürgt; auch paßt hier die abgerissene Redeweise schön zu der erhöhten Gemüthsbewegung des Apostels. — τὸν μὴ γνόντα ist von dem praktischen Nichtkennen, also von der Sündenlosigkeit Christi zu verstehen; und das μή, als Partik. der subjekiven Verneinung, bezieht sich auf die Vorstellung Gottes (Win. S. 430.): eben weil Christus sündenlos war, machte Gott ihn zur Sünde; denn nur der Sündenlose war geeignet die Sünde Aller zu tragen. In ἁμαρτίαν ἐποίησε steht ἁμαρτία nicht, wie oft das hebr. חַטָּאת, in der Bedeutung von Sündopfer (August., Ambros., Erasmus u. v. A.), auch nicht als Abstract. pro Concreto = ἁμαρτωλός: Gott machte, daß Christus als Sünder erschien (Meyer), sondern es ist stärker: er machte ihn zum Vertreter der Sünde, auf den die Sündenschuld der ganzen Welt sich häufte, gleichsam zur personificirten Sünde, damit in seinem Tode die Sünde in ihrer Gesammtheit sterbe, und wir in ihm vollkommen gerecht vor Gott werden. Vgl. κατάρα Gal. 3, 13. — Die δικαιοσύνη θεοῦ ist die Gerechtigkeit, welche Gott gibt, die also auch allein vor ihm gilt (vgl. zu Röm. 1, 17.). Paulus braucht hier den starken Ausdruck γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ statt γενώμεθα δίκαιοι θεοῦ oder ἔχωμεν δικαιοσύνην θεοῦ, um den Gegensatz zu ἁμαρτίαν ἐποίησεν recht kräftig hervorzuheben; zugleich aber auch, um auszudrücken, daß wir in Christo wahrhaft innerlich gerechtfertigt werden, die Gerechtigkeit gleichsam das innerste Wesen der durch ihn Versöhnten ausmacht.

6, 1 ff. Die ersten Verse dieses Kapitels, V. 1—10., schließen sich ohne alle Unterbrechung ganze enge an das Vorhergehende an: Als Botschafter und Mitarbeiter Christi ermahnt Paulus die Korinther, die Gnade Gottes nicht vergebens zu empfangen, und um dieser Ermahnung mehr Nachdruck zu geben, zugleich aber auch um seine Selbstvertheidigung zu vollenden, kommt er auf sein Verhalten in der Verwaltung des apostolischen Amtes zurück. — „Als Mitarbeiter ermahnen

wir aber auch, daß ihr nicht vergeblich die Gnade Gottes empfangen möget." Was die Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden angeht; so fassen wir diese am natürlichsten so: Das συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν steht in dem Verhältnisse der Steigerung zu δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, 5, 20., und die hier ausgesprochene Ermahnung: μὴ εἰς κενὸν — δέξασθαι ὑμᾶς, correspondirt und fällt genau zusammen mit der dortigen Bitte: καταλλάγητε τῷ θεῷ. Also: „An Christi Statt bitten wir euch, lasset euch versöhnen mit Gott, der uns in Christo das wahre Sühnopfer gegeben hat; als Mitarbeiter ermahnen wir aber auch zugleich, daß ihr diese Versöhnungsgnade, die Gott euch in Christo dargeboten, nicht umsonst, nicht erfolglos im Glauben empfangen möget, was der Fall sein würde, wenn euer ferneres Leben nicht eurem Glauben entspräche." Aus diesem Gedankengange, wie er sich von selbst ergibt, erhellt zunächst, daß das συν in συνεργοῦντες sich auf Christus bezieht, wir also ein Χριστῷ zu ergänzen haben, und nicht mit den Meisten θεῷ (nach 1 Kor. 3, 9.) oder mit Andern ὑμῖν oder ὑμῖν καὶ θεῷ. Dann erhellt, daß wir den Aorist δέξασθαι am besten, wie häufig bei den Verbis des Ermahnens, von der vorübergehenden Handlung, wozu ermahnt wird, nehmen. So die Vulg., welche *recipiatis* übersetzt. Die Meisten übersetzen: „daß ihr nicht - - empfangen haben möget", nach Erasmus: „ne committatis, ut, semel a peccatis exemti, in pristinam vitam relabentes in vanum *receperitis* gratiam Dei." So auch Estius.

V. 2. Die eben ausgesprochene Ermahnung begründet nun der Apostel nebenbei in einer Parenthese: „Denn er (Gott) spricht: „„Zur angenehmen Zeit erhörte ich dich, und am Tage des Heils half ich dir."" Diese Stelle ist aus Jes. 49, 8. genau nach den LXX citirt. Dort spricht Jehova zu seinem „Knechte" d. i. zum Messias, der als bittend und leidend für die sündige Menschheit gedacht wird: „Am Tage des Wohlgefallens (hebr. בְּעֵת רָצוֹן d. i. als die Zeit der Gnade gekommen, die Zeit erfüllt war) erhörte ich dich, und am Tage des Heils (בְּיוֹם יְשׁוּעָה) half ich dir", und in dir zugleich der in der Gefangenschaft der Sünde seufzenden

Menschheit. Die Präterita im Hebräischen und die Aoriste im Griechischen sind nicht mit Einigen als Futura zu fassen, sondern der redende Gott schaut das Künftige als bereits geschehen. — Als Kommentar fügt Paulus zur Beherzigung hinzu: „Siehe! jetzt ist die gnadenreiche Zeit, siehe! jetzt ist der Tag des Heils", jetzt ist also der Augenblick herangekommen, von welchem beim Propheten geweissagt wurde; lasset diesen Augenblick, dieses *νῦν* nicht unbenutzt, nicht ohne die Versöhnungsgnade, die euch in Christo dargeboten, im Glauben fruchtbar aufzunehmen, an euch vorübergehen. Das Compos. *εὐπρόσδεκτος* (vgl. 8, 12. Röm. 15, 16. 31.) ist stärker als das vorhergehende *δεκτός*. Gut Estius: „ecce nunc tempus, non dico acceptum, sed acceptissimum."

V. 3 ff. Alle nun folgenden Participia stehen in Apposition zu *συνεργοῦντες* V. 1., hängen also mit dem dortigen *παρακαλοῦμεν* zusammen. Der h. Augustin führt (de doctr. christ. l. IV. c. 20.) diese Stelle bis V. 12. an, um zu zeigen, daß Paulus jene Fähigkeit, welche Cicero von dem wahren Redner fordert, nämlich *magna granditer et ornate loquendi*, im hohen Grade besessen habe. „Indem wir in keinem Stücke irgend einen Anstoß geben, damit der Dienst (des Evangeliums, Vulg.: unser Dienst) nicht getadelt werde; sondern in jeglicher Sache uns empfehlen als Diener Gottes." — Das *ἐν μηδενί* entspricht dem folgenden *ἐν παντί*, ist also nicht Maskul.: „bei Niemandem", sondern Neutrum. Es macht einen Unterschied im Sinne, ob wir nach den gewichtigsten Zeugen *ὡς θεοῦ διάκονοι* oder mit der Vulg. nach dem einzigen cod. D* den Accus. *διακόνους* lesen. Letzteres hieße: „wir empfehlen uns als Solche (Accus.), die als Diener Gottes erscheinen"; Ersteres aber: „wir empfehlen uns so, wie sich Gottes Diener empfehlen", nämlich: „durch viele Geduld u. s. w." Paulus zählt nun von *ἐν θλίψεσιν* bis *ἐν νηστείαις* neun verschiedene Zustände auf, in denen er Geduld bewiesen habe, welche sich je drei zu drei Klassen gruppiren. Die ersten drei: „in Leiden, in Nöthen, in Bedrängnissen", bezeichnen schlimme Lagen überhaupt. Der zweite Ternar: „in Schlägen, in Gefängnissen, in Tumulten", drückt specielle Drangsale aus, die der Apostel erduldet hat (vgl. 11, 23 ff. Apstg. 13, 50. 14, 19.

16, 19 ff.). Die dritte Gruppe: „in Arbeiten, in Wachen, in Fasten", bezeichnet solche Beschwerden, die Paulus freiwillig übernommen in Folge seines apostolischen Amtes und zur gewissenhaftern Ausübung desselben (vgl. 11, 23. 27. Apstg. 20, 31.). — V. 6. schließt sich ἐν ἁγνότητι an ἐν ὑπομονῇ πολλῇ V. 4. an, und setzt die dort angefangene Reihe weiter fort: „durch Reinheit (sittliche Lauterkeit überhaupt. Andere wollen ἁγνότης speciell von der Keuschheit oder von der Uneigennützigkeit verstehen), durch Erkenntniß (der sittlichen Wahrheiten), durch Langmuth (bei Beleidigungen), durch huldreiches Wesen, durch den heiligen Geist (d. i. durch Erweisung desselben in der hohen Erleuchtung und in den Geistesgaben, die uns zu Theile geworden), durch ungeheuchelte Liebe, durch Wahrheitswort (d. i. durch eine Lehre, deren Inhalt Wahrheit ist, vgl. 2, 17. 4, 2.), durch Kraft Gottes (durch göttliche Kraft, die in den Wundern sich kund gibt), durch die Waffen der Gerechtigkeit, die rechten und linken." Diese letzten Worte werden vielfach verschieden erklärt. Einige sich berufend auf Eph. 6, 14 ff., wo Paulus als Waffenstücke des christlichen Kämpfers einzelne Tugenden aufzählt, nehmen τὰ ὅπλα τῆς δικαιοσύνης in der Bedeutung von „Tugendwerke" und τὰ δεξιὰ καὶ ἀριστερά = undique, omni ex parte, vielleicht bewogen durch die Uebersetzung der Vulg.: *„per arma iustitiae a dextris et a sinistris."* Hiernach wäre dann der Sinn: Commendamus nosmet ipsos undequaque per opera virtutum omnis generis. Estius will dem ganzen Ausdruck die Bedeutung von res secundae et adversae vindiciren: „declaramus nos Dei ministros in prosperis et adversis, dum utrisque utimur velut instrumentis virtutum." Allein, daß wir hier an Kampf denken, somit die eigentliche Bedeutung von ὅπλα festhalten müssen, beweist sowohl die Parallelstelle unten 10, 4., als auch besonders der Zusatz τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν. Durch diese Beiwörter werden nämlich die Waffen näher als Trutz- und Schutzwaffen charakterisirt. Die Angriffswaffen, Lanze und Schwert, trug man in der Rechten, die Vertheidigungswaffe aber, den Schild, in der Linken. Der Genit. τῆς διακοσύνης bezeichnet diese Waffen als solche, welche der Gerechtigkeit angemessen sind. Vgl. zu Eph. 6, 15., wo von einem „Panzer der Ge-

rechtigkeit" die Rede ist. Der Sinn des Ganzen ist somit: Wir empfehlen uns als Diener Gottes durch gerechte Waffen, mit welchen wir angreifend und uns vertheidigend gegen die Feinde des Evangeliums vorgehen.

V. 8 ff. Mit steigender Lebhaftigkeit fährt Paulus fort: „(indem wir uns empfehlen als Diener Gottes) bei Ehre und Schimpf, bei schlechtem und gutem Rufe." Die Präposition *διά* geht von der instrumentalen Bedeutung (*διὰ τῶν ὅπλων*) in die locale über; eigentlich: „durch Ehre hindurch." Gut Estius: „sive honore sive ignominia nos afficiant homines, sive bene de nobis loquantur sive male." Zur nähern Entfaltung dieser beiden Glieder dienen die folgenden Adjektiva und Participia, die mit dem *συνιστῶντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι* V. 4. parallel stehen, und in welchen der Apostel mit triumphirender Selbstgewißheit der Beurtheilung, welche er von der Welt erfährt, sein eigentliches Sein und Verhalten entgegenstellt. Das vorgesetzte *ὡς* bezeichnet jedesmal das Angebliche, Vermeintliche. Also: „als (angebliche) Betrüger und doch wahrhaft, als unbekannt (d. i. als homo ignotus et obscurus) und doch wohl gekannt (von den Gläubigen), als im Sterben begriffen (*iamiam morituri* d. i. in beständiger Lebensgefahr schwebend vgl. 1 Kor. 15, 31.), und siehe! wir leben." Vgl. 4, 7 ff. In der Lebhaftigkeit der Darstellung und in dem Streben, den letzten Gedanken recht nachdrücklich hervorzuheben, wechselt Paulus in *καὶ ἰδοὺ ζῶμεν* die Struktur, so daß nach dem Particip. die Rede in das Verbum finit. übergeht (vgl. Win. S. 505.). — Er fährt dann fort: „als gezüchtigt und doch nicht getödtet, als traurig, immer aber fröhlich, als arm, Viele aber bereichernd, als Nichts habend und doch Alles besitzend." Der Apostel will sagen: Wegen der vielen Leiden und Drangsale, die ihn träfen, gelte er bei den Menschen als ein Solcher, der unter der besondern Zuchtruthe Gottes stehe; aber, wenngleich er diese Zuchtruthe Gottes nicht von sich abläugnen wolle, so sei er doch immer noch nicht getödtet; er gelte als ein Solcher, der wohl Ursache hätte, traurig zu sein, und der doch immer frohen Herzens sei (vgl. Apstg. 5, 41.); die Menschen hielten ihn für arm, für einen, der Nichts besitze, und doch mache er so Viele reich an geist-

lichen Gütern (vgl. 8, 9. 1 Kor. 1, 5.), und doch besitze er in Christo Alles.

V. 11 ff. Paulus hat eben in lebhaftem Affekte den Korinthern sein ganzes Herz ausgegossen. Damit nun aber dieser rückhaltlose Herzenserguß nicht etwa als eitles Selbstlob erscheine, läuft er aus in eine liebevolle, ermahnende Anrede an die Leser. Diese herzliche Anrede bildet dann weiter den Uebergang zu den V. 14 ff. folgenden Ermahnungen, in welchen der Apostel zu V. 1. wieder zurückkehrt. — „Unser Mund ist offen gegen euch, Korinther! unser Herz ist erweitert." Diese Worte gehen nicht, wie Estius u. A. gemeint, auf die gleich folgenden Ermahnungen, so daß der Sinn wäre: „non possum silere et pro salute vestra vos non commonefacere etc.", sondern auf das vorher V. 3—10. Gesagte. So bezogen heißt aber *τὸ στόμα ἡ. ἀνέῳγεν π. ὑμᾶς* nicht einfach: „haec ad vos locutus sum" (Fritsche), oder: „ich habe einmal mit euch zu reden angefangen; ich kann meinen Mund noch nicht schließen, muß noch weiter mit euch reden" (Rückert), vielmehr soll der ganze Ausdruck plastisch die Freimüthigkeit und Offenheit bezeichnen, womit Paulus eben seinen Lesern gegenüber sich ausgesprochen. — *ἀνέῳγα* findet sich in der spätern Gräcität nicht selten in intransitiver Bedeutung, also im Sinne von *ἀνέῳγμαι*. — Bei diesem offenen, freimüthigen Ergusse hat er sein Herz erweitert gefühlt; die Liebe, womit er alle seine Korinther umfaßt, ist wieder recht warm in ihm geworden. Wir nehmen hiernach das *ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται* mit Chrysostomus u. A. als Ausdruck der Liebe, deren Affekt das Herz weit macht, wohingegen Lieblosigkeit und Haß das Herz beengt und zusammenzieht. Estius faßt es als Ausdruck der Freude im Sinne: „ich fühle mich erheitert, getrost." Allerdings bezeichnet im A. T. die Phrase *πλατύνειν τὴν καρδίαν τινός* häufig „Jemanden erfreuen" (vgl. Ps. 119, 32. Jes. 60, 5.); allein hier paßt diese Deutung nicht zu dem Folgenden V. 12. und 13. Dasselbe ist zu sagen von der Erklärung Rosenmüllers: „ich habe mich offen ausgesprochen." — Die namentliche Anrede seiner Leser, *Κορίνθιοι*, die nur noch Phil. 4, 15. wiederkehrt, drückt Wärme und Liebe aus: „meine Korinther." — Das *ἡ καρδία ἡμ. πεπλάτυνται* erläuternd fährt Paulus V. 12. fort: „Unbeengt seid ihr

in uns, beengt aber in eurem Innern", d. h. ich bin nicht engherzig gegen euch, sondern schenke euch meine ganze Liebe; die Liebe zu euch hat mein Herz so erweitert, daß für euch alle Raum genug darin ist. Ihr aber seid engherzig in eurer Liebe gegen mich, euer Innerstes (σπλάγχνα, vgl. Kol. 3, 12.) ist so enge, daß ich keinen Raum darin finde. Ich liebe euch reichlich, karg aber seid ihr in eurer Liebe zu mir (vgl. 12, 15.). Ganz verfehlt ist die Erklärung des Estius, der, wie er das vorhergehende πλατύνεσθαι von der Freude, so hier das στενοχωρεῖσθαι von der Trauer versteht: „nicht durch uns werdet ihr betrübet, sondern in eurer eigenen Mitte sind diejenigen, die euch verwirren und in Betrübniß versetzen." — V. 13.: „Zur gleichfallsigen Vergeltung aber, — wie zu Kindern rede ich — erweitert auch ihr euch." — In τὴν δὲ αὐτὴν ἀντιμισθίαν haben wir eine Breviloquenz, die so aufzulösen: τὸ δὲ αὐτό, ὅ ἐστιν ἀντιμισθία - - πλατύνθητε . . . Vgl. Win. S. 546. Paulus will sagen: Um meine herzliche Liebe zu euch zu vergelten, schenket auch ihr mir eure volle Liebe; ihr seid ja gleichsam meine Kinder; für Kinder aber ist es Pflicht, die Liebe des Vaters durch Gegenliebe zu vergelten. Durch die Parenthese ὡς τέκνοις λέγω nämlich rechtfertigt der Apostel das vorhergehende τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν. Gut Chrysostom.: οὐδὲν μέγα αἰτῶ, εἰ πατὴρ ὢν βούλομαι φιλεῖσθαι παρ' ὑμῶν.

V. 14 ff. Nach der vorhergehenden herzlichen Anrede knüpft nun Paulus an das V. 1. Gesagte wieder an. Dort hat er seine Leser ermahnt, nicht fruchtlos die Gnade des Christenthums aufzunehmen. Diese allgemeine Warnung wird nun näher den besondern Verhältnissen in Korinth angepaßt. Die größte Gefahr für den Glauben der Korinther lag in dem zu vertrauten Zusammenleben mit den Heiden, durch Eingehung gemischter Ehen (1 Kor. 7, 39.), durch Theilnahme an den Götzenopfermahlzeiten (1 Kor. 10, 15 ff.) u. s. w. Daher warnt er vor aller verunreinigenden Gemeinschaft mit den Heiden in den Worten: „Werdet nicht ungleichartig zusammengejocht mit den Ungläubigen." Das Verb. ἑτεροζυγεῖν scheint Paulus von dem Adjekt. ἑτερόζυγος, „ungleichartig zusammengejocht", welches 3 Mos. 19, 19. vorkommt, gebildet zu haben. Wahrscheinlich hat ihm dann bei diesem Ausspruche

das Gesetz 5 Mos. 22, 10. vorgeschwebt, worin es heißt: „Du sollst nicht pflügen mit einem Ochsen und Esel zusammen.“ Dieses Zusammenspannen ungleichartiger Thiere kann nämlich die heterogene Gemeinschaft eines Christen mit einem Heiden treffend sinnbilden. Grotius u. A. fassen ἑτεροζυγεῖν in der Bedeutung: alteram partem iugi trahere; dann wäre der Sinn: „Ziehet nicht an Einem Joche mit den Ungläubigen.“ So scheint es auch die Vulg. verstanden zu haben: *„nolite iugum ducere cum infidelibus.“* Allein nach dieser Fassung verliert der Gedanke an Prägnanz, obwohl der Sinn im Ganzen derselbe bleibt: Habet keine enge Gemeinschaft, keinen vertrauten Umgang mit den Heiden. — Ueber den Dativ ἀπίστοις s. Win. S. 197. — Um nun diese Ermahnung zu begründen, wird die Ungleichheit zwischen dem Christenthume und Heidenthume in fünf Gegensätzen auseinander gelegt: „Denn welche Genossenschaft hat die Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit? oder welche Gemeinschaft hat das Licht mit der Finsterniß?“ Diese beiden ersten Gegensätze charakterisiren das Christenthum und Heidenthum nach der ethischen und intellektuellen Seite. Das Christenthum ist wesentlich Gerechtigkeit und führt den Menschen zur wahren innern Rechtfertigung und Heiligung (vgl. 5, 21.); das Heidenthum aber ist ein Produkt der Sünde und gebiert immer von Neuem Sünde (vgl. Röm. 6, 19.). Ersteres als die ewige Wahrheit ist für den erkennenden Geist dasselbe, was das physische Licht für das körperliche Auge ist; letzteres ist als die Lüge κατ᾽ ἐξοχήν Finsterniß für den Geist des Menschen (vgl. Eph. 5, 8. 11 f.). — V. 15. Bezeichnung des Christenthums und Heidenthums von Seiten der Häupter und ihrer Angehörigen: „Welche Zusammenstimmung aber hat Christus mit Belial? oder welchen Antheil der Gläubige mit dem Ungläubigen?“ — Βελίαλ (oder wie Andere schreiben Βελίαρ) = בְּלִיַּעַל, heißt eigentlich: „Nichtswürdigkeit“; später wurde es der Name des Teufels, als des Nichtswürdigen im eminenten Sinne. Der Teufel aber als Urheber der Sünde, des praktischen Abfalls von Gott, ist auch der Begründer und das Haupt des Heidenthums. Das Grunderforderniß zur Theilnahme am Christenthume ist der Glaube, die demüthige

Hingabe an die in Christo geoffenbarte Wahrheit; das Heidenthum als die Religion des Diesseits, als Abfall vom lebendigen Gott und Bestreben aus eigener Macht das Heil zu erwerben, kennt keinen Glauben im eigentlichen Sinne. — V. 16. Der fünfte Gegensatz bezeichnet die Verschiedenheit des Christenthums und Heidenthums in gottesdienstlicher Hinsicht: „Welche Uebereinstimmung aber hat der Tempel Gottes mit Götzen?“ Vgl. 1 Kor. 10, 20. — Richtig bemerken hier Einige, daß der fünffach verschiedene Ausdruck für den Einen Begriff „Gemeinschaft“ ein Beleg sei, wie sehr Paulus der griechischen Sprache mächtig gewesen. — Das ναῷ θεοῦ erläuternd fährt der Apostel fort: „Denn ihr seid ein Tempel des lebendigen Gottes, wie Gott sprach: „„Ich will wohnen unter ihnen und wandeln, und ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein.““ Die Lesart schwankt zwischen ὑμεῖς γὰρ - - ἐστέ (text. rec., Tischendorf) und ἡμεῖς γὰρ - - ἐσμέν (Lachmann). Da aber für erstere die meisten äußern Zeugen sprechen, so entscheiden wir uns (mit der Vulg.) für diese. Es ist dann speciell die korinthische Gemeinde gemeint, die auch 1 Kor. 3, 16. ein Tempel Gottes genannt wird. Das Citat ist aus 3 Mos. 26, 11. 12. frei nach den LXX. Dort verspricht Jehova dem Volke Israel, er werde im Bundesgezelte unter ihnen wohnen, und sie würden vorzugsweise sein auserwähltes Volk, sein Eigenthum sein. Was von der israelitischen Gemeinde im symbolischen Sinne galt, das ist in der christlichen Gemeinde volle Wahrheit geworden. Gott wohnt wahrhaft und wesentlich durch den h. Geist in der Kirche, und die wahren, lebendigen Glieder der Kirche sind das auserwählte Volk Gottes im eigentlichen Sinne. — V. 17 f. führt Paulus noch mehrere alttestamentliche Stellen an zum Beweise, daß die Christen von allem heidnischen Wesen sich enthalten müssen. Er citirt und combinirt diese Stellen frei, wie denn überhaupt der Apostel kein Sklave des Buchstabens war, sondern überall nur den Sinn und die höhere typische Bedeutung des alten Testaments im Auge hatte. „„Deshalb gehet heraus aus ihrer (der Heiden) Mitte, und sondert euch ab, spricht der Herr, und Unreines rühret nicht an (d. h. enthaltet euch von allem heidnischen Wesen) und ich will euch annehmen.““ Diese Worte

sind entlehnt aus Jes. 52, 11., wo vom Auszuge aus Babel die Rede ist. Das κἀγὼ εἰςδέξομαι ὑμᾶς ist entweder freie Umdeutung der bei Jesaias folgenden Worte: καὶ ὁ ἐπισυνάγων ὑμᾶς κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ, oder Reminiscenz aus Ezech. 20, 34. — V. 18. Fortsetzung der mit κἀγὼ εἰςδέξ. ὑμᾶς begonnenen Verheißung: „„Und ich werde euer Vater und ihr werdet meine Söhne und Töchter sein, spricht der Herr der Allmächtige."" Hier haben wir wahrscheinlich eine Zusammensetzung aus mehreren alttestamentlichen Stellen, aus 2 Kön. 7, 14. Jerem. 31, 9. Jes. 43, 6. Grotius vermuthet, diese Worte seien einem Hymnus entnommen. — εἶναι εἰς ist hebraisirend = הָיָה לְ.

7, 1. Jetzt zieht Paulus die Folgerung aus den eben angeführten Stellen, und gibt damit zugleich den Schluß des Absatzes: „Da wir nun diese Verheißungen haben, Geliebte, so lasset uns von aller Befleckung des Fleisches und Geistes uns reinigen, indem wir Heiligung vollbringen in der Furcht Gottes." — ταύτας τὰς ἐπαγγελίας, nämlich die in den eben angezogenen Schriftstellen enthaltenen, daß Gott unter uns wohnen will, daß wir sein Tempel, seine Kinder sein sollen. Da diese Verheißungen, will Paulus sagen, im Christenthum wahrhaft in Erfüllung gegangen sind, so müssen wir auch die unerläßliche Bedingung dazu erfüllen: wir müssen uns durch wahre Buße immer mehr reinigen von allem leiblichen und geistigen Schmutze des Heidenthums, von Unkeuschheit (vgl. 1 Kor. 6, 19.), Habsucht, Stolz u. s. w.; denn Unreinigkeit verträgt sich nicht mit dem Tempel Gottes. Und wir müssen stets in der kindlichen Furcht Gottes wandelnd nach immer größerer Heiligkeit streben (vgl. Röm. 6, 22.). — Die kommunikative Redeform verstärkt den Nachdruck der Ermahnung.

§. 6. Wirkung und Zweck des ersten Briefes.

7, 2 — 16.

Nach einer kurzen Versicherung seiner herzlichen Liebe und seines vollen Vertrauens berichtet Paulus, wie er durch Titus die tröstliche und erfreuliche Kunde von dem guten Eindrucke seines Briefes empfangen habe, V. 2—7. Zwar habe er sie

durch den Brief betrübt, aber das reue ihn nicht mehr; vielmehr freue er sich jetzt darüber, da diese Betrübniß für sie eine heilsame gewesen, und der Zweck des Briefes dadurch erreicht sei, V. 8-12. Nicht geringer sei die Freude des Titus, der Alles, was er ihm Gutes gesagt von den Korinthern, bestätigt gefunden habe. Und so sei er völlig ruhig ihretwegen, V. 13—16.

V. 2 ff.: „Fasset uns! Niemandem haben wir Unrecht gethan, Niemandem geschadet, Niemanden übervortheilt." Das χωρήσατε ἡμᾶς wird verschieden aufgefaßt und bezogen. Einige beziehen es auf die unmittelbar vorhergehende Ermahnung in dem Sinne: „Gebet uns Gehör." Andere fassen den Ausdruck in der Bedeutung: „Verstehet uns recht", nämlich in dem, was wir über unser Verfahren euch jetzt eröffnen wollen. Diese beziehen dann die ganze Stelle auf die folgende Verständigung über den ersten Brief. Hiernach ergäbe sich als Sinn des Ganzen: Fasset mich recht! Trauet mir keine schlimmen Absichten zu bei Abfassung des ersten Briefes. Hierzu habe ich euch ja durch mein apostolisches Verhalten keinen Anlaß gegeben. So de Wette nach Bengel u. A. Am schönsten wird aber der Gedanke, wenn wir mit den ältern Exegeten, Chrysostomus, Ambrosius, Erasmus, Estius u. A. χωρήσατε im Sinne des oben 6, 13. vorkommenden πλατύνθητε nehmen: „Gebet uns Raum in euren Herzen", oder nach Estius: „Corde per charitatem dilatato nos capite, i. e. affectu charitatis complectimini." Hiernach haben wir hier eine Wiederholung der obigen Bitte des Apostels, daß die Korinther ihm ihre volle Liebe zuwenden mögen. Theophyl.: δέξασθε ἡμᾶς πλατέως καὶ μὴ στενοχωρώμεθα ἐν ὑμῖν. — In dem folgenden οὐδένα - - - ἐπλεονεκτήσαμεν gibt er dann mit einer gewissen lebhaften Rührung (daher das Asyndeton; vgl. Win. S. 476., und die dreimalige Wiederholung und Voranstellung des οὐδένα) den Grund an, warum sie ihm diese Bitte nicht versagen dürfen. Worauf speciell die drei Verba ἠδικήσαμεν, ἐφθείραμεν, ἐπλεονεκτήσαμεν gehen, läßt sich mit Bestimmtheit nicht angeben. Einige meinen, Paulus habe damit die Verleumdungen, welche seine Gegner in Korinth gegen ihn vorbrachten, ausdrücken wollen. Diese hätten nämlich gesagt: Paulus thut den Leuten Unrecht (etwa durch sein stren=

ges Strafen), er ruinirt sie (vielleicht durch seinen Collekten-eifer), er bereichert sich an ihnen (wahrscheinlich bei der Verwaltung der Collektengelder). Andere beziehen alle drei Verba auf den Inhalt des vorigen Briefes, und zwar speciell ἠδικήσαμεν auf die harte Strafe des Blutschänders, ἐφθείραμεν auf dessen Uebergabe an den Satan (1 Kor. 5, 3 ff.), endlich ἐπλεονεκτήσαμεν auf die Herrschaft, welche Paulus durch diese Bestrafung über den Verbrecher und über die Gemeinde ausüben zu wollen schien (Rückert). Am besten scheint es, mit dem h. Thomas und Estius die drei Worte als indirekte Bezeichnung der gegnerischen Handlungsweise zu fassen: Ich habe Niemandem Unrecht gethan durch Verfälschung der Lehre, Niemandem geschadet durch ein böses Beispiel, mich an Niemandem zu bereichern gesucht, wie dieses Alles meine Gegner thun. So stellt sich die Gedankenverbindung mit den V. 3. folgenden Worten: „Nicht zur Verurtheilung sage ich's", am besten und natürlichsten heraus. Paulus will sagen: Wenn er behaupte, er habe Niemandem Unrecht gethan u. s. w., so sage es dieß nicht, als ob er meine, sie hätten Derartiges von ihm gesagt oder geglaubt; nein, ein so hartes Urtheil über sie zu fällen, das läßt seine Liebe zu ihnen, die er ihnen schon oben erklärt, das läßt (V. 4.) sein Vertrauen, welches er auf sie setzt, das läßt endlich seine Freude, die er bei den neuen Nachrichten über sie empfunden, nicht zu: „Denn ich habe es vorher gesagt (*antea dixi*, vgl. Eph. 3, 3.), daß ihr in unsern Herzen seid, um mitzusterben und mitzuleben." — Das ὅτι - - ἐστέ hat Paulus dem Sinne, nicht den Worten nach oben 6, 11 f. gesagt. Die folgenden Infinitive εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συζῆν lassen eine doppelte Erklärung zu, je nachdem man ἡμᾶς ὑμῖν oder ὑμᾶς ἡμῖν ergänzt. Im erstern Falle ist der Sinn: Ihr seid in meinem Herzen, so daß ich mit euch sterben und leben wollte; im andern Falle: Ihr seid in meinem Herzen, um mit mir zu sterben und zu leben, d. h. um, wenn mir zu sterben bestimmt ist, im Tode, und wenn mir am Leben zu bleiben bestimmt ist, im Leben, nicht aus meinem Herzen zu weichen, oder mit andern Worten, um im Tode und im Leben in Liebe mit mir vereint zu bleiben. Die erste Deutung ist die gewöhnlichste, und man vergleicht das Horazische: „*Tecum vivere amem, tecum*

obeam libens" (Od. III. 9. 24.). Allein nach ihr müßte man *συνζῆν* vor *συναποθανεῖν* erwarten. Bei der zweiten Erklärung ist es aber ganz natürlich, daß Paulus wegen der beständigen Todesgefahren, in welchen er schwebte (vgl. 6, 9.), das *συναποθανεῖν* zuerst setzte. Außerdem spricht für diese Deutung noch der Umstand, daß es am natürlichsten ist, wenn das Subjekt von *ἐστέ* auch das Subjekt der beiden Infinitive bleibt. Wir halten also dieselbe (mit Meyer) fest. — V. 4.: „Groß ist meine Zuversicht zu euch, groß mein Rühmen über euch; voll bin ich des Trostes, überreich an Freude bei all' unserer Drangsal." — Das Wort *παῤῥησία* ist nach dem Zusammenhange, worin es hier vorkommt, mit der Vulg. in der Bedeutung von *fiducia* (vgl. Hebr. 3, 6. Eph. 3, 12.), nicht mit Corn. a Lap. als *libertas loquendi* zu nehmen, weil durch die *παῤῥησία* in diesem Sinne das *πρὸς κατάκρισιν λέγειν* (V. 3.) nicht verneint würde. — *πολλή μοι καύχ. ὑπὲρ ὑμῶν* d. h. ich darf mich sehr euretwegen rühmen, habe Vieles von euch zu rühmen (vgl. V. 7, 14.). Die folgenden beiden Satzglieder stehen im Verhältnisse einer Steigerung: *πεπλήρωμαι — ὑπερπερισσεύομαι*, *παρακλήσει — χαρᾷ*. Ganz unvermerkt bildet dieser V. den Uebergang zu dem folgenden Bericht über die durch Titus erhaltenen Nachrichten aus Korinth.

V. 5 ff.: „Denn auch, als wir nach Macedonien kamen, hatte unser Fleisch keine Ruhe, sondern wir waren in allen Stücken bedrängt: von Außen Kämpfe, von Innen Besorgnisse." — Das *γάρ* geht auf *ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν* V. 4. zurück, und *καί* bezieht sich auf die Unruhe, die Paulus schon in Troas hatte (2, 12. 13.). Die Gedankenverbindung ist also: Ich sage in aller Drangsal; denn nicht bloß in Troas, sondern auch noch nach meiner Ankunft in Macedonien hatte ich viele Unruhe und Kämpfe. — *σάρξ* bezeichnet hier den ganzen niedern, natürlichen, schwachen Menschen, den *ἄνθρωπον σάρκινον* und *ψυχικόν* zugleich, im Gegensatz zu *νοῦς* oder *πνεῦμα*, welches den innern höhern Menschen ausdrückt (vgl. zu 1 Kor. 15, 44.). Der natürliche Mensch in Paulus hatte also viele Unruhe und Bedrängnisse; von Außen hatte er Kämpfe (*μάχαι*) zu bestehen mit den Gegnern des Christenthums, von Innen erhoben sich

Befürchtungen und Besorgnisse (φόβοι) um den Zustand der einzelnen Gemeinden, die er gestiftet; und in dieser Hinsicht stand gewiß, wie aus dem Folgenden erhellt, die korinthische Gemeinde jetzt obenan. Der höhere Mensch in ihm ruhete aber in Gott, stets ergeben in dessen Willen. Denn die Stürme und Drangsale dieser Welt berühren das tiefste Innere, das πνεῦμα des in Gott ruhenden Menschen nicht. — Zu ἐν παντὶ θλιβόμενοι ergänzen wir am einfachsten ἤμεθα, wenn wir nicht einen Anakoluth annehmen wollen (Win. S. 315.). Das Weglassen des ἦσαν bei ἔξωθεν - - φόβοι hebt die Darstellung. — V. 6.: „Aber Gott, der die Niedergeschlagenen tröstet, tröstete uns durch die Ankunft des Titus", dessen Ausbleiben ihm grade so viele Unruhe gemacht hatte, wie er oben 2, 12 f. bereits gesagt. Jedoch, fährt Paulus V. 7. fort, nicht bloß durch die persönliche Wiedervereinigung mit Titus hat Gott ihn getröstet, sondern ganz vorzüglich durch die guten Nachrichten, die dieser ihm von Korinth überbrachte: „Nicht allein aber durch seine Ankunft, sondern auch durch den Trost, womit er über euch getröstet wurde, da er uns kund that euer Verlangen, euer Klagen, euren Eifer für mich, so daß ich mich noch mehr freuete." Titus selbst also war mit Besorgnissen nach Korinth gekommen, war aber jetzt getröstet und in freudiger Stimmung von dort zurückgekehrt mit guten Nachrichten für Paulus. — Die Gedankenverbindung in ἀναγγέλλων ὑμῖν ist in etwa ungenau. Denn das ἀναγγέλλειν des Titus bezog sich der Sache nach ebensowohl auf seine παράκλησις als auf deren Ursachen, die ἐπιπόθησις u. s. w. Auch könnte das mit παρεκλήθη zusammengestellte Particip. ἀναγγέλλων leicht das Mißverständniß veranlassen, als ob Titus selbst durch seinen Bericht getröstet worden, während doch dieses vielmehr bei Paulus der Fall war. Genau genommen müßte es wohl so heißen: „sondern auch durch den Trost, womit er über euch getröstet wurde, und welchen er auch uns mittheilte; denn er that uns kund euer Verlangen u. s. w." Wenigstens scheint es besser, hier eine in etwa ungenaue Redeweise anzunehmen, als (mit Meyer) zu der gesuchten Erklärung seine Zuflucht zu nehmen: „Indem uns Titus euer Verlangen u. s. w. berichtete, wirkte dieser Bericht so beruhigend auf ihn selbst,

daß auch wir beruhiget wurden." — ἐπιπόθησις ist das Verlangen der Korinther, den Paulus wiederzusehen; ὀδυρμός ihr Klagen über den Schmerz, den sie ihm verursacht; ζῆλος endlich ihr Eifer, ihn zu beruhigen, ihm pünktlich zu gehorchen u. s. w. Schon über Titus Ankunft hatte Paulus sich gefreut; durch die tröstlichen Nachrichten, die er brachte, wurde seine Freude noch vergrößert; daher: ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι. Verfehlt ist es μᾶλλον χαρ. als Gegensatz zu der vorhergehenden θλῖψις oder zu dem folgenden μεταμέλεσθαι zu fassen: „so daß meine Freude größer war, als meine Drangsal", oder „als meine Reue über die Trübsal, die ich euch verursacht."

V. 8 f. Negative Begründung des ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι. Ob wir nach den meisten Zeugen hier βλέπω γὰρ ὅτι, oder mit der Vulgata das nur schwach verbürgte βλέπων ὅτι lesen, hat auf den Sinn des Ganzen keinen merklichen Einfluß. Wichtiger ist die Beziehung der einzelnen Satzglieder. Sollen wir mit den Meisten interpungiren: οὐ μεταμέλομαι, εἰ καὶ μετεμελόμην· βλέπω γὰρ κ. τ. λ., oder mit Lachmann und Tischend. (edit. VII): οὐ μεταμέλομαι· εἰ καὶ μετεμελόμην, βλέπω γὰρ κ. τ. λ. oder mit andern Worten: sollen wir εἰ καί μετεμελόμην zum Vorhergehenden ziehen, oder mit diesen Worten einen neuen Vordersatz beginnen, dessen Nachsatz νῦν χαίρω κ. τ. λ. ist? Nach der ersten Lesung ist zu übersetzen: „Denn wenn ich euch auch betrübet habe durch den Brief, so bereue ich es nicht, wenn ich es auch bereuete; denn (Vulg.: indem) ich sehe, daß jener Brief, wenn auch nur auf kurze Zeit euch betrübt hat. Jetzt freue ich mich, nicht daß ihr betrübt wurdet, sondern daß ihr zur Sinnesänderung betrübt wurdet." Hiernach wäre der Sinn: Wenn ich euch durch die scharfen Rügen, welche mein früheres Schreiben enthielt, betrübt habe, so bereue ich dieß nicht, wenn ich es auch früher, ehe Titus ankam (2, 4.), bereuete, weil ich üble Folgen davon fürchtete. Denn aus den Nachrichten des Titus ersehe ich, daß jener Brief euch wirklich, wenn auch nur vorübergehend, betrübt hat. Jetzt aber, im Gegensatze zu der frühern Reue, empfinde ich Freude, nicht über eure Betrübniß an sich — das wäre Schadenfreude (2, 4.) und gegen mein eigenes Interesse (2, 2.) —, sondern über die heilsame Wirkung dieser Betrübniß, eure Sin-

nesänderung. Hiernach diente also das βλέπω γὰρ - - ἐλύπησεν ὑμᾶς zur faktischen Bestätigung des vorher hypothetisch gesetzten εἰ καὶ ἐλύπησα ὑμᾶς. Allein das ist es grade, was diese Deutung verdächtig macht. Denn daß Paulus die Korinther wirklich betrübt hatte, das hätte nach dieser Erklärung für ihn keiner Bestätigung bedurft, da er es ja früher schon bereuete. Auch sollte man hiernach nicht εἰ καὶ ἐλύπησα, sondern bloß εἰ ἐλύπησα erwarten. Daher möchte die zweite Verbindung den Vorzug verdienen, nach welcher das βλέπω γὰρ κ. τ. λ. den Vordersatz εἰ καὶ μετεμελόμην parenthetisch begründet, und der Sinn des Ganzen sich also gestaltet: „Denn wenn ich euch auch betrübt habe durch den Brief, so bereue ich es nicht; wenn ich es auch (was ich nicht in Abrede stellen will) früherhin bereuete (und nicht ohne Grund; denn ich sehe aus den Nachrichten des Titus, daß jener Brief, wenn auch kurze Zeit, euch betrübt hat), so freue ich mich jetzt, nicht daß ihr u. s. w." So Meyer. — Das εἰ καὶ μετεμελόμην spricht nicht gegen die Inspiration des Apostels. Was Paulus in dem ersten Briefe gesagt hatte, floß gewiß aus dem h. Geiste und war nicht zu hart. Allein da dieses die Korinther sehr betrüben mußte, so wollte es ihm aus inniger Liebe zu ihnen hie und da Leid thun, daß er so hart gewesen war. Den Grund seiner Freude näher erläuternd fährt Paulus fort: „Denn ihr wurdet betrübt gottgemäß, so daß ihr in Nichts Schaden littet von uns." — κατὰ θεόν d. i. in Gott wohlgefälliger Weise. In dem ἵνα - - ἐξ ἡμῶν liegt, wie schon Estius bemerkt, eine Litotes; Paulus will nämlich sagen: „so daß ihr von meinem Tadel nicht nur keinen Schaden, sondern großen Nutzen hattet." Wir nehmen also ἵνα hier ἐκβατικῶς. Wollten wir mit Andern die finale Bedeutung beibehalten, so würde der Sinn sein: Ihr wurdet durch unsern Tadel betrübt, damit ihr durch unser Schweigen keinen geistlichen Schaden erlittet; oder: damit euch eine härtere Züchtigung erspart würde (Win. S. 408.). Allein dieser Gedanke paßt nicht wohl zu der folgenden

V. 10. Begründung des ἵνα ἐν μηδενὶ ζημιωθῆτε ἐξ ἡμῶν: „Denn die gottgemäße Trauer bewirkt Sinnesänderung zum unbereubaren Heile; die Trauer der Welt aber bewirkt Tod." — ἡ κατὰ θεὸν λύπη

ist die Trauer, die wir um Gottes und der Gerechtigkeit willen hegen, die also wenigstens schon einige Liebe zu Gott zum Grunde hat und daher ihm gefällt; ἡ τοῦ κόσμου λύπη aber ist die Trauer, wie sie die sinnlichen Weltmenschen haben und welche in der unordentlichen Liebe zur Welt ihren Grund hat. Denn „*qualis amor talis tristitia*“, sagt der h. Thomas. Die aus Liebe zu Gott stammende Trauer wirkt nun in uns wahre Sinnesänderung, deren Folge ein Heil ist, dessen einen nie gereuet, so theuer man es auch erkauft haben mag; die aus Liebe zur Welt stammende Trauer aber, die in der dreifachen bösen Lust ihren Grund hat, bewirkt den Tod, den zeitlichen sowohl als den ewigen: erstern, weil sie die Kräfte des Körpers aufreibt (vgl. Sir. 30, 25.), letztern, weil Gott dadurch beleidigt wird. — Einige ziehen ἀμεταμέλητον (vgl. Röm. 11, 29.) zu μετάνοιαν und gewinnen so eine Art Wortspiel, etwa poenitentiam impoenitendam. Dagegen ist aber die Wortstellung. Die Vulg. scheint statt ἀμεταμέλητον gelesen zu haben ἀμετάβλητον, was sich auch einmal bei Origenes findet; denn sie übersetzt *stabilem*.

V. 11. Den thatsächlichen Beweis für die heilsame Wirkung der gottgefälligen Trauer haben die Korinther selbst abgelegt: „Denn siehe! eben dieses euer gottgemäßes Betrübtwordensein, welch' großen Eifer hat es in euch gewirkt! ja Entschuldigung, ja Unwillen, ja Furcht, ja Sehnsucht, ja Ahndung; in jeder Beziehung habt ihr bewiesen, daß ihr selbst unschuldig seid an der Sache.“ Das ὑμᾶς hinter λυπηθῆναι hat zu viele Zeugen für sich, als daß es für ein bloßes Supplement kann angesehen werden. — σπουδή bezeichnet den jetzigen Eifer der Korinther im Gegensatze zu ihrer frühern Lässigkeit und Gleichgültigkeit in Betreff des Blutschänders; ἀπολογία ihre Vertheidigung unmittelbar vor Titus, mittelbar vor Paulus, daß sie an der Schuld des Blutschänders keinen Theil hätten; ἀγανάκτησις ihren Unwillen über den Blutschänder und die Gegner Pauli; φόβος ihre Furcht vor Paulus, daß er mit der Ruthe komme (vgl. 1 Kor. 4, 21.). Nicht so gut Estius, der φόβος wiederum in Beziehung auf den Blutschänder nimmt: „timor, ne simile quid iterum contingat.“ — ἐπιπόθησις drückt ihr Verlangen aus, daß Paulus bald nach Korinth

kommen möge (vgl. V. 7.); *ζῆλος* ihren Strafeifer gegen den Unzüchtigen, nicht ihren Eifer für Paulus, wie oben V. 7., wo *ὑπὲρ ἐμοῦ* dabei steht; *ἐκδίκησις* ihre Ahndung des Verbrechens. Das *ἀλλά* ist steigernd; Paulus fühlt es, daß er mit dem jedesmal vorhergehenden Ausdrucke noch zu wenig gesagt hat, und corrigirt sich deshalb gleichsam. Gut bemerkt Meyer, daß von den sechs mit *ἀλλά* eingeführten Objekten immer je ein Paar logisch zusammengehört, so zwar, daß *ἀπολογία* und *ἀγανάκτησις* auf die Schmach der Gemeinde, *φόβος* und *ἐπιπόθησις* auf Paulus und *ζῆλος* und *ἐκδίκησις* auf den Blutschänder sich beziehen. — *ἐν παντί* steht wie 4, 8.: „auf alle Art" habet ihr bewiesen, daß ihr für eure eigenen Personen (*ἑαυτούς*) ohne positive Theilnahme an dem Verbrechen der Blutschande seid, wenngleich ich früher (1 Kor. 5, 6.) darüber Klage zu führen hatte, daß ihr durch Duldung und Nachsicht eine negative Theilnahme bewieset.

V. 12. Die eben beschriebene heilsame Wirkung seines frühern Briefes war nun auch der von Paulus beabsichtigte Zweck desselben: „Demnach, wenn ich euch auch geschrieben habe, (so habe ich geschrieben) nicht wegen dessen, der Unrecht gethan, noch auch wegen dessen, dem Unrecht geschehen, sondern deswegen, damit euer Eifer für uns an den Tag gelegt würde bei euch vor Gott." — Wir lesen am Ende des V's mit Lachmann und Tischendorf: *τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς.* Denn diese Lesart ist nicht bloß äußerlich hinreichend verbürgt (C. D.** E. I. K. al., die meisten Versionen), sondern paßt auch allein in den Zusammenhang, ist also der gewöhnlichen: *τὴν σπουδὴν ἡμῶν τὴν ὑπὲρ ὑμῶν πρός ὑμᾶς*, „damit unser Eifer für euch an den Tag gelegt würde gegen euch vor Gott" (Vulgata), entschieden vorzuziehen. Zu dem Vordersatze *εἰ καὶ ἔγραψα* ergänzen die Meisten irgend eine nähere Bestimmung entweder „so" oder „so streng" oder „rügend." Dieses ist aber unnöthig; denn Paulus will einfach sagen: Wenn ich in der Angelegenheit des Blutschänders nicht geschwiegen, sondern mich brieflich gegen euch habe vernehmen lassen, so ist dieß nicht geschehen u. s. w. Zu dem Nachsatze *οὐχ - - θεοῦ* ist *ἔγραψα* zu ergänzen. Das *οὐχ - - ἀλλά* nehmen nach Erasmus die Meisten in der Bedeutung von *non tam - - quam,*

und dem ganzen Sinne nach gewiß richtig. Denn Paulus will gewiß nicht absolut läugnen, daß er auch des Verbrechers wegen jenen Brieftheil geschrieben habe; er stellt hier nur im Bemühen der Versöhnlichkeit den nächsten Zweck zurück, um den letzten und höchsten desto mehr hervorzuheben. Daß unter *ἀδικήσας* der 1. Kor. 5, 1 ff. erwähnte Blutschänder, unter *ἀδικηθείς* aber der Vater des Blutschänders als der in seinem ehelichen Rechte gekränkte Theil zu verstehen sei, darin stimmen die meisten Ausleger überein. — *ἀλλ' ἕνεκεν τοῦ φανερωθῆναι* . . . d. i., damit eure ungeheuchelte Liebe, euer Gehorsam gegen mich um Gottes willen (*ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*) in Mitte der Gemeinde (*πρὸς ὑμᾶς*) recht deutlich hervortrete. Vgl. 2, 9.

V. 13 ff. Die Recepta liest: *διὰ τοῦτο παρακεκλήμεθα ἐπὶ τῇ παρακλήσει ὑμῶν· περισσοτέρως δὲ μᾶλλον κ. τ. λ.*. und hiernach wäre zu übersetzen: „Darum sind wir getröstet worden durch euren Trost; noch vielmehr aber freueten wir uns u. s. w." Allein die Stellung des *δὲ* hinter *ἐπί* und die Lesart *ἡμῶν* statt *ὑμῶν* hat überwiegende Beglaubigung; es sprechen dafür B. C. D. E. F. G. K., die meisten Versionen und Väter. Dann müssen wir aber mit Lachm., Tischend. u. A. den Satz so abtheilen: *διὰ τοῦτο παρακεκλήμεθα· ἐπὶ δὲ τ. παρακλ. ἡμῶν περισσοτέρως μᾶλλον κ. τ. λ.* Also: „Darum sind wir getröstet; bei unserm Troste aber freueten wir uns noch vielmehr über die Freude des Titus, darüber daß sein Geist ist erquickt worden von euch Allen, daß, wenn ich etwas ihm von euch gerühmt habe, ich nicht zu Schanden geworden bin, sondern, sowie wir Alles in Wahrheit zu euch geredet haben, so auch unser Rühmen vor Titus Wahrheit geworden ist." — *διὰ τοῦτο*, „deshalb", weil nämlich jene Hauptabsicht bei seinem Schreiben, daß der Eifer der Korinther für ihn zu Tage trete, in Erfüllung gegangen ist, ist er getröstet worden. Zu diesem Troste kam dann noch hinzu die Freude, welche er empfand, als er sah, daß Titus so zufrieden und freudig von Korinth zurückgekehrt sei. Hatte Paulus seine Korinther früher vor Titus gelobt, so hatte dieser sich jetzt persönlich überzeugt, daß dieses Lob in Wahrheit gegründet sei. — Das *εἴ τι* ist feiner als *ὅσα*, und nicht

spricht der Apostel so, „quia *parce* gloriatus fuerat propter vitia, quae adhuc apud illos regnabant“ (Estius). Vgl. 9, 2. In *ἀλλ᾽ ὡς - - ἐλαλήσαμεν ὑμῖν* liegt ein Seitenblick auf die in Korinth angefochtene Wahrhaftigkeit Pauli (vgl. 1, 17 ff.). Ob wir mit Lachm. *ἡ καυχήσις ὑμῶν* oder mit der Recepta und Vulg. lesen, *ἡ καυχ. ἡμῶν* macht im Sinne keinen wesentlichen Unterschied; denn *ὑμῶν* ist Genit. obiect.: „das Rühmen über euch“, *ἡμῶν* aber Genit. subiect.: „unser Rühmen“, nämlich über euch. Für *ἡμῶν* sprechen aber die meisten Zeugen. — V. 15 f. Folge des *ἡ καυχ. - - ἐγενήθη*: „Und sein Herz ist noch mehr euch zugethan, indem er sich erinnert des Gehorsams euer aller, wie ihr mit Furcht und Zittern ihn aufgenommen habet.“ — *περισσοτέρως*, „noch mehr“, nämlich als früher vor seinem Dortsein. Das *εἰς ὑμᾶς ἐστίν* heißt eigentlich: „ist zu euch hin.“ Ueber *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* vgl. zu 1 Kor. 2, 3. — V. 16. Das Endresultat des in diesem Absatze Gesagten ist: „Ich freue mich, daß ich in Allem Zutrauen habe zu euch“, d. i. daß ich weiß, daß ich mich in allen Dingen auf euch verlassen kann. Diese Worte bilden zugleich den ganz passenden Uebergang zu dem folgenden Abschnitte.

Zweiter Abschnitt.

§. 7. Ueber die Beisteuer für die arme Muttergemeinde in Jerusalem.

8, 1 — 9, 15.

Um den christlichen Wetteifer in seinen Lesern zu wecken, rühmt Paulus zuerst die große Bereitwilligkeit und Freigebigkeit, mit welcher die Gemeinden Macedoniens die Collekte für die armen Christen in Jerusalem betrieben haben. Diese Wohlthätigkeit der Macedonier, die über alle Erwartung sich bewiesen, hat ihn bewogen, den Titus zu ermahnen, daß er die bei den Korinthern bereits seit einem Jahre begonnene Sammlung vollende, V. 1 — 6. Diese mögen daher zu ihren übrigen Vorzügen auch noch die Tugend der Wohlthätigkeit hinzufügen und nicht als eine gebotene Leistung, sondern als Beweis der Aechtheit ihrer Liebe, jeder nach Kräften beisteuern, V. 7 — 15. Nachdem er ihnen dann V. 16 — 24. den Titus und die beiden Andern, welche mit diesem in der Collektensache nach Korinth abgeordnet seien, warm empfohlen hat, ermahnt er 9, 1 — 7. seine Leser, daß sie bald, reichlich und willig beisteuern, und weiset sie zum Schlusse V. 8 — 14. sowohl auf den Segen Gottes als auch auf die erfreulichen Wirkungen hin, welche die Spende in den Herzen der Empfänger hervorbringen werde. — Das Nähere über diese Beisteuer für die arme Gemeinde in Jerusalem ist bereits zu Röm. 15, 25 ff. und zu 1 Kor. 16, 1 ff. bemerkt.

V. 1 f.: „Wir thun euch aber kund, Brüder, die Gnade Gottes, die da gegeben ist in den Gemeinden Macedoniens, daß nämlich in viel Drangsals-Bewährung die Fülle ihrer Freudigkeit war, und ihre tiefe Armuth vollauf überging in den Reich-

thum ihrer Einfalt." — Das δὲ führt etwas Neues ein, ist somit ein bloßes μεταβατικόν (1 Kor. 15, 1.). Unter χάρις τοῦ θεοῦ haben wir, wie das ὅτι ἐν πολλῇ κ. τ. λ. V. 2. zeigt, jene Gnade Gottes zu verstehen, welche in den Herzen der macedonischen Christen eine solche Geduld und einen solchen Wohlthätigkeitseifer geweckt hat, daß sie trotz ihrer bedrängten Lage dennoch große Seelenfreudigkeit, und trotz ihrer Armuth dennoch große Mildthätigkeit bewiesen haben. Vgl. 9, 14. Wir fassen am besten mit der Vulgata V. 2. als aus zwei parallelen Aussagen bestehend, ergänzen somit nach τῆς χαρᾶς αὐτῶν ein ἦν. In dieser Weise vermeiden wir die sonst nicht vorkommende Verbindung ἡ περισσεία - - ἐπερίσσευσε, welche auch unpassend erscheint. — Der Ausdruck δοκιμή bezeichnet bei Paulus immer „Bewährung" (vgl. Röm. 5, 4. 2 Kor. 2, 9. u. a. St.). So auch hier. Gut Chrysostom.: οὐδὲ γὰρ ἁπλῶς ἐθλίβησαν, ἀλλ᾽ οὕτως ὡς καὶ δόκιμοι γενέσθαι διὰ τῆς ὑπομονῆς. Ueber die Drangsal, welche die jungen Gemeinden in Macedonien zu erdulden hatten, erfahren wir Näheres 1 Thess. 1, 6. 2, 14 ff. Apstg. 16, 20 ff. 17, 5. — Der Ausdruck ἡ κατὰ βάθους πτωχεία heißt eigentlich: „die in die Tiefe hinab reichende Armuth." Statt der Wohlthätigkeit selbst setzt Paulus hier die subjektive Bedingung aller wahren Wohlthätigkeit, die ἁπλότης, *simplicitas, sinceritas*, d. i. jene biedere Herzenseinfalt (vgl. Eph. 6, 5.), bei welcher die linke Hand nicht weiß, was die rechte thut (Matth. 6, 3.). — περισσεύειν εἴς τι = *abunde cedere in aliquid.*

V. 3 ff. Begründung des eben Gesagten. Was die Construktion dieses Satzes angeht, so ergänzen Einige mit der Vulgata hinter αὐθαίρετοι ein ἦσαν: „*quia secundum virtutem (testimonium illis reddo) et supra virtutem voluntarii fuerunt.*" Andere wollen das ἦσαν lieber hinter δεόμενοι V. 4. setzen; noch Andere suppliren nach ἠλπίσαμεν ein ἐγένετο oder ἐποίησαν. Allein am natürlichsten ist es, mit Lachm. und den Meisten Alles von dem Verb. ἔδωκαν V. 5. abhängig sein zu lassen, also hinter αὐθαίρετοι V. 3. und hinter ἁγίους V. 4. ein bloßes Komma zu setzen. Hiernach ist zu übersetzen: „Denn nach Vermögen — ich bezeuge es — ja über Vermögen, aus eigenem Antriebe, mit vielem Zureden uns bittend um die Gunst und die Theilnahme an

der Hülfeleistung für die Heiligen, und nicht wie wir gehofft hatten, sondern sich selbst gaben sie hin zuerst dem Herrn und auch uns nach Gottes Willen." — Die Lesart *παρὰ δύναμιν* (Lachm. Tischend.), eigentlich „wider Vermögen", ist stärker verbürgt als die gewöhnliche *ὑπὲρ δύναμιν:* der Sinn bleibt nach beiden Lesarten derselbe. Die Meisten ziehen *κατὰ δύν. καὶ παρὰ δύν.* zu *αὐθαίρετοι;* allein besser scheint es, mit Lachm. auch ersteres als eine besondere adverbiale Bestimmung zu *ἔδωκαν* zu ziehen, also *αὐθαίρετοι* in Kommata einzuschließen. Die Macedonier, will der Apostel sagen, gaben 1. nach Vermögen ja über Vermögen; sie gaben 2. ganz freiwillig, aus freier Selbstbestimmung, ohne dazu beredet oder irgendwie dazu genöthigt zu sein; im Gegentheil 3. baten sie sogar inständigst, an der Liebesgabe Theil nehmen zu dürfen, indem sie dieses für eine besondere Gunst (*χάρις*) ansahen: *οὐχ ἡμεῖς αὐτῶν ἐδεήθημεν, ἀλλ' αὐτοὶ ἡμῶν* (Chrysost.). — Die Recepta liest gegen überwiegende Zeugen (B. C. D. E. F. G. I. K.) hinter *ἁγίους* noch *δέξασθαι ἡμᾶς*. Dann ist *χάρις* in der Bedeutung von „Liebesgabe" (wie 1 Kor. 16, 3.) zu nehmen: „mit vielem Zureden uns bittend, die Liebesgabe und Beisteuer zur Hülfeleistung für die Heiligen anzunehmen." — Sie gaben 4. mehr als Paulus gehofft hatte und mit einer Hingebung und Aufopferung, daß darin eine Selbsthingabe lag, eine Selbsthingabe zunächst und allermeist an Christus den Herrn, den man in den Armen dient, dann auch an seine Stellvertreter in der Leitung dieses Liebeswerkes, an den Apostel und seine Mitarbeiter. Das *πρῶτον* heißt nicht: „ehe ich sie bat", auch nicht: „sie gaben sich selbst eher, als ihre Gabe", sondern: „dem Herrn vor Allem" (vgl. Röm. 2, 9 f.). Statt des bloßen *καὶ ἡμῖν* hat die Vulg. „*deinde* nobis", dem Sinne nach richtig; nur darf man *primum* und *deinde* nicht von der Zeitfolge verstehen, sondern muß es graduell fassen. — *διὰ θελήματος θεοῦ* i. e. *Deo* tam pium affectum subiectionis et beneficentiae in eorum cordibus *operante*. — V. 6. Dieser herrliche Erfolg der Collekte in Macedonien bewog den Apostel, dem Titus zuzureden, daß er die bei seinem frühern Aufenthalte in Korinth (vgl. V. 10.) daselbst bereits begonnene Sammlung vollende: „so daß wir den Titus ermahnten, daß er, wie er frü-

herhin angefangen hat, so auch vollenden möchte in Bezug auf euch (d. i. bei euch) auch diese Wohlthat", nämlich die Beisteuer. Ueber das καί vor τὴν χάριν bemerkt Estius richtig: „dicit *etiam*, ut innuat, Titum alia quaedam apud ipsos iam perfecisse."

V. 7 ff. Es folgen nun V. 7—15. Ermunterungen und Belehrungen rücksichtlich der Beisteuer: „Aber wie ihr euch in jeder Hinsicht auszeichnet, durch Glauben und Lehre und Erkenntniß und durch jeglichen Eifer und durch eure Liebe gegen uns, (so fordere ich euch auf) daß ihr auch in dieser Wohlthat euch auszeichnen möget." Die Partik. ἀλλά = *at* bricht den bisherigen Bericht ab, und macht den Uebergang zu einer Aufforderung (vgl. Mark. 16, 7. Apstg. 9, 6. 10, 20.), steht also nicht, wie Einige wollen, in der Bedeutung von οὖν oder *imo, agedum* (Win. S. 400.). Die beiden Ausdrücke λόγος und γνῶσις sind hier wie 1 Kor. 1, 5. zu fassen. — τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ d. i. eigentlich: „durch die Liebe, die aus eurem Herzen hervorgeht und in unserm Herzen haftet." — ἵνα dient zur Umschreibung des Imperativs (vgl. Win. S. 282.); man muß ein Verbum des Aufforderns ergänzen. — Damit nun aber diese Aufforderung nicht mißdeutet werde, fügt Paulus V. 8. hinzu: „Nicht befehlsweise sage ich es, sondern durch den Eifer Anderer auch eurer Liebe Aechtheit prüfend." Paulus will sagen: Die Aufforderung, daß ihr euch bei dieser Collekte auszeichnen möchtet, dürfet ihr nicht als Befehl ansehen; vielmehr habe ich euch das Beispiel der Macedonier nur vor Augen gehalten, um euch zu prüfen, ob auch ihr wie jene ächte christliche Liebe habet. — Und zu einem solchen Liebesbeweise haben die Korinther den triftigsten Beweggrund in der Liebe Christi; „Denn", fügt der Apostel V. 9. in Parenthese hinzu, „ihr kennet die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, daß er (nämlich) um euretwillen arm geworden, da er doch reich war, damit ihr durch seine Armuth reich würdet." — χάρις τοῦ κυρίου bezeichnet, wie das erläuternde ὅτι δι' ὑμᾶς κ. τ. λ. anzeigt, die erbarmende Liebe Christi, welcher, da er als ewiger Sohn Gottes reich war an Allem, um unseretwillen in seiner Menschwerdung arm wurde, und eben durch seine freiwillig übernom=

mene Armuth uns an geistlichen Gütern bereicherte. Vgl. Phil. 2, 6 ff. — V. 10. schließt sich an das *ἀλλὰ - - - δοκιμάζων* V. 8. an: „Und einen Rath gebe ich hierin; denn dieses frommt euch, die ihr ja nicht bloß das Thun, sondern auch das Wollen zuvor angefangen habet seit vorigem Jahre." — Ueber *γνώμη* vgl. zu 1. Kor. 7, 25.; das Wort steht auch hier im Gegensatze zu *ἐπιταγὴν* V. 8. — *ἐν τούτῳ*, „in dieser Angelegenheit", nämlich der Beisteuer. In dem *τοῦτο γὰρ - - συμφέρει* bezieht sich das *τοῦτο* nicht auf das vorhergehende *γνώμην δίδωμι*: „denn dieses, daß ich nicht befehle, sondern nur meine Meinung hierbei abgebe, ist euch dienlich" (Meyer), sondern eben darauf, worauf schon *ἐν τούτῳ* ging, nämlich auf die Darreichung milder Gaben: dieser Erweis eurer christlichen Liebe frommt, ist euch nützlich zum Heile. Vgl. Hebr. 13, 16. — Die Stellung der beiden Verba *τὸ ποιῆσαι* und *τὸ θέλειν* scheint beim ersten Anblicke verkehrt; denn da das Thun mehr ist als das Wollen, dieses in der Regel jenem vorhergeht, so scheint es, daß *τὸ θέλειν* vor *τὸ ποιῆσαι* stehen müßte, und wirklich hat die syrische Uebersetzung, die Peschito, diese Umstellung vorgenommen; auch Grotius nimmt hier ein *genus loquendi inversum* an. Allein das ist reine Willkür, durch Nichts sind wir dazu berechtiget; wir müssen also die Worte so nehmen, wie sie da stehen. Einige nehmen nun *τὸ θέλειν* in der Bedeutung von „Willigsein, Gernthun" also = *τὸ θέλοντας ποιεῖν*: „da ihr nicht bloß das Thun, sondern auch das Gernthun zuvor angefangen habet." Gegen diese Erklärung streitet aber der folgende V. 11., wo *θέλειν* offenbar nicht „gerne thun" heißen kann; auch müßte hiernach *θέλειν* in demselben Tempus wie *ποιῆσαι*, also im Aorist stehen. Andere verstehen *τὸ ποιῆσαι* von der wirklich angefangenen Sammlung und *τὸ θέλειν* von dem Vorsatze in derselben fortzufahren und immer noch mehr zu thun. Die Ermahnung V. 11. bezöge sich dann auf das Vollführen dieses weitern Wollens. Noch Andere (bei Estius) erklären: „Qui non solum *nunc* facere, sed etiam ab anno superiore velle coepistis i. e. quod nunc facere coepistis, id non ex repentino motu animi, sed ex matura et bene deliberata prodiit voluntate, quae initium habet ab anno superiore." Allein die beiden letzten Erklärungen legen in den Text

hinein, was den Worten nach nicht darin liegt, und sie vernachläßigen ganz das προ in προενήρξασθε. Dieses προ setzt offenbar die Korinther in Zeitvergleichung mit den macedonischen Gemeinden, denen Paulus oben V. 1 ff. in dieser Angelegenheit großes Lob ertheilt hat. Halten wir dieses fest, so ist der einfache Sinn dieser Worte: Die ihr es ja nicht nur mit der wirklich veranstalteten Sammlung (τὸ ποιῆσαι), sondern auch mit dem frühern Vorsatze dazu (τὸ θέλειν) den Macedoniern zuvorgethan habet. Die Korinther hatten nämlich wahrscheinlich auf eine im verloren gegangenen Briefe enthaltene Aufforderung des Apostels sich zu einer Beisteuer bereit erklärt. Denn als Paulus unsern ersten Brief an die Korinther schrieb, war die Sammlung bereits im Gange, und zwar noch ehe in Macedonien davon die Rede gewesen. Beides erhellt aus 1 Kor. 16, 1., wo eines Theils von der Collekte in Korinth als einer schon bekannten Sache gesprochen wird, und andern Theils bloß der galatischen Gemeinden Erwähnung geschieht. In der Zwischenzeit war nun die Sammlung in den macedonischen Gemeinden mit großem Erfolge bewerkstelligt worden, und Paulus wünscht hier, daß die Korinther um so weniger hinter diesen zurückbleiben mögen, da nicht nur die Ausführung der Collekte, sondern auch schon der Wille dazu bei ihnen früher begonnen hat, als bei den Macedoniern, sie also in beiderlei Beziehung diesen zuvorgekommen sind (vgl. 9, 2.). So Cajetan, dem Estius u. A. folgen. — Das ἀπὸ πέρυσι, welches zur nähern Bestimmung des προ in προενήρξασθε dient, wollen Einige mit Unrecht bloß zu τὸ θέλειν ziehen; es gehört auch zu τὸ ποιῆσαι.

V. 11 f.: „Nun aber auch vollendet das Thun, damit wie die Bereitwilligkeit des Wollens (war), so auch das Vollenden nach Maaßgabe des Habens (sei)." — Das καί gehört nicht bloß zu dem τὸ ποιῆσαι, sondern zu dem ganzen τὸ ποιῆσαι ἐπιτελέσατε: Was ihr schon vor einem Jahre angefangen habet, das führet nun auch zur Vollendung, damit der Geneigtheit eures Willens, womit ihr euch zu dieser Beisteuer bereit erklärt habet, auch die faktische Vollführung dieses Werkes entspreche. Estius meint, daß in den ersten Worten ein indirekter Tadel über die Langsamkeit der Korinther liege. Das ἐκ τοῦ ἔχειν umschreibt er richtig:

„sic hortor ad perficiendum, ut tamen nihil exigam a vobis supra vires.“ — V. 12. Erläuterung des ἐκ τοῦ ἔχειν durch einen allgemeinen Grundsatz: „Denn wenn die Geneigtheit vorhanden ist, so ist sie je nach dem, was sie etwa hat, angenehm, nicht je nach dem, was sie nicht hat.“ — Ueber die doppelte Construktion καθὸ ἐὰν ἔχῃ und καθὸ οὐκ ἔχει s. Win. S. 275. Die Recepta und Schloß lesen τις nach ἔχῃ gegen entscheidende Zeugen. Der Sinn ist klar: Nicht die Größe der Gabe macht uns Gott angenehm, sondern die Willigkeit im Geben dessen, was unsere Kräfte gestatten. Vgl. die Geschichte von dem Scherflein der Wittwe bei Mark. 12, 42 ff. Luk. 21, 2 ff., welche einen praktischen Commentar zu diesen Worten bildet. — V. 13 f. Begründung des οὐ καθὸ οὐκ ἔχει aus dem Zwecke dieser (und überhaupt jeder) Beisteuer. — Was zunächst die Construktion dieses Satzes angeht, so fassen wir ἵνα, wie oben V. 7., als Umschreibung des Imperativs: „Denn nicht fordere ich euch auf in der Art zu geben, daß . . .“ und ergänzen hinter θλῖψις ein ᾖ. Das ἀλλ' ἐξ ἰσότητος ziehen wir nicht mit Lachm., Tischend. u. A. zu dem Vorhergehenden, so daß hinter ἰσότητος ein Semikolon zu setzen wäre: „sondern nach Gleichheit (soll es sein“); sondern wir verbinden es nach der Vulgata mit dem Folgenden, weil sonst das ἐν τῷ νῦν καιρῷ κ. τ. λ. zu abgerissen dasteht. Hinter ὑστέρημα ist γίνηται zu ergänzen; γίνεσθαι εἴς τινα heißt aber „an Jemanden kommen, Jemandem zu Theile werden“ (vgl. Gal. 3, 14.). Es ist hiernach zu übersetzen: „Denn nicht soll Andern Erleichterung, euch Bedrängniß sein, sondern nach Gleichheit soll in dem jetzigen Zeitpunkte euer Ueberfluß dem Mangel Jener zu Hülfe kommen, damit auch der Ueberfluß Jener eurem Mangel zu Hülfe komme, damit Gleichheit sei.“ Also unter Christen soll eine gewisse Gleichheit der zeitlichen Güter bestehen. Diese Gleichheit besteht aber nicht darin, daß Alle gleich viel haben, sondern daß Alle haben, was sie bedürfen. Und eine solche Gleichheit wird eintreten, wenn die Reichen an die Armen abgeben, was sie entbehren können. — V. 14. Das περίσσευμα und ὑστέρημα wird auch hier, wie eben, von den Meisten als Ueberfluß und Mangel an zeitlichen Gütern gefaßt: „Damit zu einer andern Zeit und un-

ter andern möglichen Umständen auch der Ueberfluß, den Jene dann an zeitlichen Gütern haben, eurem Mangel, in welchen ihr möglicher Weise dereinst gerathet, zu Hülfe komme." Allein eine solche Wohlthätigkeit, die auf dereinstige Wiedererstattung blickte, wäre gewiß keine reine, ächt christliche, wie Paulus sie will. Besser also verstehen wir mit Chrysostomus, Estius u. A. die beiden Ausdrücke von den geistlichen Gütern. Die wahre christliche Liebe bewirkt nicht bloß eine gewisse Gleichheit der zeitlichen Güter, sondern sie schafft ohne Revolution einen Communismus höherer Art: sie bethätigt sich durch fortwährendes Geben und Empfangen. Für die zeitlichen Güter gibt sie geistliche, Gebete, Verdienste guter Werke u. s. w. und umgekehrt. Vgl. zu Röm. 15, 27. — Auf das Gesagte wendet nun Paulus V. 15. die Stelle 2 Mos. 16, 18. an, der zufolge beim Sammeln des Manna Jeder gleich viel vorfand: „Wie geschrieben steht: „„Wer Vieles (sammelte), hatte nicht Ueberfluß, und wer Weniges, hatte nicht Mangel."" Das Citat ist frei nach den LXX. Zu ὁ τὸ πολὺ ergänzt sich dort aus dem Contexte von selbst συλλεξάμενος. Paulus setzt es hier nicht ausdrücklich hinzu, weil er die Bekanntschaft des Zusammenhangs der citirten Stelle bei seinen Lesern voraussetzt. Er will hiermit sagen: Was dort beim Sammeln des Manna durch ein Wunder geschah, das soll unter Christen die Liebe wirken; nicht soll der Eine im Ueberflusse schwelgen, der Andere darben.

V. 16 ff. Paulus empfiehlt nun seinen Lesern den Titus mit seinen beiden Gefährten, die nach Korinth kommen sollen, um die Sammlung zu betreiben und zu leiten. Er beginnt diese Empfehlung mit einem Danke gegen Gott, indem er nach seiner tief religiösen Anschauung den bereitwilligen Eifer des Titus für die Korinther als ein Gnadengeschenk Gottes ansieht (vgl. Phil. 2, 13.). „Dank aber sei Gott, der da gab denselben Eifer für euch in das Herz des Titus." — τὴν αὐτὴν d. i. denselben Eifer, den ich für euch habe. — V. 17.: „Denn die Aufforderung zwar empfing er (von mir); da er aber eifriger war, zog er freiwillig zu euch aus." Der Apostel will sagen: Allerdings habe ich den Titus aufgefordert, zu euch zu reisen (vgl. V. 6.), und dieß ist der amtliche Grund seiner Reise; allein er war zu

eifrig, als daß es einer solchen Aufforderung von meiner Seite bedurft hätte, der persönliche Beweggrund seiner Reise ist seine eigene Selbstbestimmung. — Die Aoriste ἐξῆλθεν, dann συνεπέμψαμεν V. 18. 22., sind als Präterita des Briefstils anzusehen, da Titus selbst wahrscheinlich diesen Brief überbrachte. Der Schreiber vergegenwärtigt sich den Zeitpunkt, wo der Brief von den Empfängern gelesen wird. Vgl. Apstg. 15, 27. 23, 30.

V. 18 ff. Um nun aber jeden bösen Schein zu meiden, und auch den geringsten Anlaß zu übler Nachrede abzuschneiden, hatte Paulus noch einen christlichen Mitbruder förmlich von der Gemeinde erwählen lassen, damit dieser mit Titus zugleich die Collekte in Empfang nähme und dann später dieselbe mit ihm (Paulus) an den Ort ihrer Bestimmung beförderte. „Wir sandten aber mit ihm (dem Titus) den Bruder, dessen Lob ist im Evangelium durch alle Gemeinden hindurch.“ Unter τὸν ἀδελφὸν haben wir nicht mit Rückert den wirklichen Bruder des Titus (vgl. V. 22.), sondern, wie das ἀδελφοὶ ἡμῶν V. 23. zeigt, einen christlichen Mitbruder zu verstehen. Wer aber gemeint sei, ob Barnabas, wie Chrysostom., Oekumen. u. A. wollen, oder Silas, wie Baronius und Estius meinen, oder Lukas, den eine alte Unterschrift als Ueberbringer des Briefes nennt, ist nicht mit Bestimmtheit auszumachen. Für Letzteren könnte man noch den Umstand geltend machen, daß Lukas in der Apstg. 20, 1 ff. (einer Stelle, die in die Abfassungszeit unsers Briefes hineinfällt) aufhört in der ersten Person zu erzählen. Dieß scheint anzudeuten, daß er den Apostel damals verlassen hatte. — οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγ. d. i. der durch Verkündigung und Beförderung des Evangeliums in allen Gemeinden sich das ihm gebührende (vgl. Röm. 11, 36.) Lob erworben hat. — V. 19. schließen Lachmann u. A. in Parenthese ein, aber mit Unrecht, da Paulus das eben Gesagte οὗ ὁ ἔπαινος κ. τ. λ. hier nur noch steigert, und V. 20. sich genau an diesen V. anschließt. Die Lesarten ἐν τῇ χάριτι statt der gewöhnlichen σὺν τῇ χάρ. und am Schlusse ἡμῶν statt ὑμῶν der Recepta haben entscheidende Zeugen für sich. Ebenfalls fehlt das αὐτοῦ vor τοῦ κυρίου in B. C. D.* F. G. I., und ist wahrscheinlich durch Doppelschreibung des τοῦ in den Text gekommen.

Also: „Nicht bloß aber (ist er gelobt), sondern auch gewählt von den Gemeinden als unser Reisegefährte in diesem Liebeswerke (vgl. 1 Kor. 16, 3.), das von uns besorgt wird, zur Ehre des Herrn und nach unserm Wunsche." — οὐ μόνον δέ scil. ἐπαινούμενος. Vgl. Röm. 9, 10. 5, 3. 11. — χειροτονηθείς = suffragiis designatus (Estius). Das πρὸς τὴν τοῦ κυρίου δόξαν καὶ προθυμίαν ἡμῶν wird gewöhnlich mit τῇ διακονουμένῃ ὑφ' ἡμῶν verbunden. Allein nach dieser Verbindung würde πρός zwei verschiedene Verhältnisse bezeichnen: „das von uns besorgt wird, um Christi Ehre zu fördern und unsere Bereitwilligkeit zu zeigen." Besser also beziehen wir es (mit Meyer) zurück auf χειροτονηθείς: „gewählt - - zur Ehre des Herrn und nach unserm Wunsche." Bei dieser Verbindung kann das πρὸς τὴν τοῦ κυρίου δόξαν nicht auffallen: denn das nur für die Ehre Gottes und Christi glühende Herz Pauli wußte Allem, was von ihm selbst oder der christlichen Gemeinde geschah, eine höhere Beziehung zu geben. Für diese Verbindung spricht außer V. 23. (ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ) der schöne Anschluß des folgenden V. 20.: „Indem wir das vermeiden wollten, daß Jemand uns tadele bei dieser Fülle, die von uns besorgt wird." Das στελλόμενοι schließt sich unmittelbar an χειροτονηθεὶς - - πρὸς τὴν - - προθυμίαν ἡμῶν an. Zwar müßte wegen des vorhergehenden ἡμῶν regelmäßig στελλομένων stehen; allein derartige Anakolutha finden sich häufig beim Paulus. Vgl. unten 9, 10 ff. Kol. 2, 2. 3, 16. (Win. S. 505.). Die Meisten beziehen στελλόμενοι auf συνεπέμψαμεν V. 18. zurück und schließen daher mit Lachm. V. 19. in Parenthese ein; dadurch wird allerdings die Struktur regelmäßig, aber der Gedankengang verschroben. Ueber στέλλεσθαι in der Bedeutung „sich in Acht nehmen, vermeiden" vgl. 2 Thess. 3, 6.; die andere Bedeutung dieses Verbums, „beschicken, die Einrichtung treffen" paßt hier nicht. — μή τις ἡμᾶς μωμ. ἐν τ. ἁδρ. ταύτῃ d. i. daß nicht irgend Jemand uns des Unterschleifs beschuldigen könne bei einer so reichlichen Gabe. Und der Grund dieser Vorsichtsmaßregel ist V. 21.: „Denn wir befleißigen uns des Guten nicht bloß vor dem Herrn, sondern auch vor den Menschen", suchen also jeden Anlaß zu vermeiden, den die Menschen neh-

men könnten, Böses von uns zu denken. Aehnlich Röm. 12, 17. Es ist diese Sentenz hergenommen aus Sprüchw. 3, 4. nach den LXX. Die Lesart der Recepta *προνοούμενοι* und die Tischendorf's *προνοούμενοι γάρ* statt *προνοοῦμεν γάρ* (Lachmann nach B. D. E. F. G. Vulg. Itala) sind wenig verbürgt und erscheinen als Schreibfehler, der durch *στελλόμενοι* veranlaßt wurde. — Ganz im Sinne Pauli sagt der h. Augustin in seiner ersten Rede über das gemeinsame Leben der Kleriker: „Duae res sunt conscientia et fama; propter nos conscientia sufficit nobis, propter alios fama necessaria est. Conscientia tibi, fama proximo tuo. Qui fidens conscientiae suae negligit famam suam crudelis est in proximum."

V. 22. Empfehlung eines zweiten Gefährten: „Wir haben aber mit ihnen (nämlich mit Titus und dem V. 18. bezeichneten Bruder) unsern Bruder gesandt; den wir in vielen Stücken oft als eifrig erprobt haben, jetzt aber als viel eifriger durch das große Zutrauen (welches er) zu euch (hat)." — An welchen wir bei *τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν* zu denken haben, ist auch hier, wie V. 18., unbekannt; gewiß aber war es nicht Pauli Bruder, wie Rückert meint. Denn es wäre der Vorsicht des Apostels nicht angemessen gewesen, seinen eigenen und des Titus Bruder (vgl. V. 18.) zu diesem Geschäfte abzuordnen. Andere rathen auf Apollos, auf Zenas (nach Tit. 3, 13.), A. a. — Estius versteht *πεποιθήσει* von dem Vertrauen Pauli, und will es mit *συνεπέμψαμεν* verbinden: „misimus fratres commemoratos optime confisi de vobis, quod eos tanquam viros integrae ac probatae fidei pro dignitate ipsorum et nostra exspectatione suscipietis." Allein nach dieser Verbindung stände *πολὺ σπουδαιότερον* ganz ohne alle Begründung da.

V. 23 f. Schlußempfehlung aller drei Abgeordneten und Ermahnung an die Leser, dieselben gut aufzunehmen. Die Rede ist hier elliptisch und zugleich variirend, indem wir zu *εἴτε ὑπὲρ Τίτου* ein *γράφω* und zu *εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν*, welches statt *εἴτε ὑπὲρ ἀδελφῶν ἡμῶν* steht, ein *ὑπὲρ ὧν γράφω* ergänzen müssen. Also: „Sei es (daß ich) in Betreff des Titus (schreibe), so ist er mein Genosse und mein Mitarbeiter in Beziehung auf euch; seien es unsere Brüder (über welche ich schreibe), so sind sie Gesandte

der Gemeinden, eine Ehre Christi" d. i. Männer, die Christum durch ihr Leben verherrlichen und zu seiner Ehre wirken. — V. 24. schwankt die Lesart zwischen ἐνδείξασθε der Recepta, welches auch die Vulgata gelesen, und ἐνδεικνύμενοι, welches von Lachm. und Tischend. recipirt ist. Nach der erstern Lesart hätten wir hier eine direkte Ermahnung: „So gebet denn den Beweis u. s. w." Allein da die äußern Zeugen für beide Lesarten sich fast gleich stehen, so entscheidet hier der innere Grund, daß das Participium die schwierigere Lesart ist, für ἐνδεικνύμενοι; dann ist aber der Satz elliptisch, und es ist im Nachsatze ein Verb. finit. aus ἐνδεικνύμενοι zu ergänzen: „Indem ihr demnach den Beweis von eurer Liebe und unserm Rühmen über euch gegen sie gebet, (so thuet ihr dieß) im Angesichte der Gemeinden." Die Partikel οὖν folgert aus dem vorhergehenden ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, und Paulus will sagen: Da nun diese drei Männer Abgeordnete von Gemeinden sind, so leget ihr den Beweis von eurer christlichen Liebe, die ihr gegen sie übet, und von der Wahrheit dessen, was ich über euch Rühmliches gesagt habe, nicht bloß vor ihnen ab, sondern vor den Gemeinden, deren Repräsentanten sie sind. Indem er so die Sache als Ehrensache darstellt, und das christliche Ehrgefühl seiner Leser anregt, liegt in diesen Worten indirekt eine kräftige Ermahnung, die Abgeordneten gut und liebevoll aufzunehmen.

9, 1 f. Der Anfang dieses Kapitels schließt sich wieder ganz enge an den Schluß des vorhergehenden an. Eben hat Paulus seine Leser nicht zum Collektiren, sondern zur liebreichen Aufnahme der Brüder ermuntert; „denn", fährt er hier fort, „anlangend die Hülfeleistung für die Heiligen, so ist es für mich überflüßig euch (darüber) zu schreiben." Man beachte die feine Wendung der Rede. Paulus hat vorher (8, 7 ff.) schon von der Collekte geschrieben und will, da ihm das Gesagte noch nicht genügte, jetzt auf den Gegenstand wieder zurückkommen, um ihn noch einmal den Lesern nachdrücklich ans Herz zu legen. Er geht aber nicht gradezu auf die Sache los, sondern mit einer gewissen zarten Feinheit knüpft er das, was er noch zu sagen hat, an die Empfehlung der Brüder, als sei diese die Hauptsache und als führe ihn diese nur so nebenbei auf die Collekte, worüber er bei dem Eifer

der Korinther eigentlich gar nicht zu sprechen brauche. „Denn", fügt er V. 2. begründend hinzu, „ich kenne eure Bereitwilligkeit, deren ich mich euretwegen rühme vor den Macedoniern, daß nämlich Achaia in Bereitschaft sei seit vorigem Jahre; und euer Eifer hat die Mehrzahl angeregt." — ὑπὲρ ὑμῶν d. i. zu eurer Empfehlung. Es steht das Präsens καυχῶμαι, weil Paulus, als er diesen Brief schrieb, noch in Macedonien sich aufhielt. Das Verbum παρεσκεύασται heißt nicht, wie Estius will, „bereit zur Sammlung", sondern ist von der Bereitschaft, Unterstützungsgelder zur Weiterbeförderung abzugeben, zu verstehen. Da in Achaia die Collekte bereits seit einem Jahre begonnen (8, 10.), so konnte Paulus in Wahrheit den Macedoniern gegenüber sagen: Ἀχαΐα παρεσκεύασται, um diese dadurch zum Wetteifer anzuregen; und da hinwieder die Macedonier, obwohl sie die Sammlung später begannen, diese doch eher vollendeten als die Korinther, so konnte er diesen das Beispeil jener als Muster weiterer Wohlthätigkeit vorhalten (8, 1 ff.). Statt also mit Ohlshausen in diesen Worten einen „sinnigen Scherz" zu finden, oder mit de Wette zu behaupten, dem Apostel sei hier „etwas Menschliches begegnet", also ihn indirekt einer Unwahrheit zu zeihen, müssen wir vielmehr die Weisheit Pauli mit den ältern Exegeten anerkennen. — Für ὁ ὑμῶν ζῆλος, welches Lachm. nach B. C. al. aufgenommen, lesen die Meisten ὁ ἐξ ὑμῶν ζῆλος, „der von euch bewiesene Eifer."

V. 3 ff. Obwohl Paulus es für unnöthig hält, in Betreff der Collekte den Korinthern zu schreiben, so schickt er doch die Brüder zu ihnen, damit baldigst und noch vor seiner Hinkunft Alles in Bereitschaft gesetzt werde: „Ich habe aber die Brüder gesandt, damit nicht unser Rühmen über euch leer würde (d. i. als falsch erschiene) in diesem Punkte, damit ihr, wie ich sagte, in Bereitschaft seid, daß nicht etwa, wenn die Macedonier mit mir kommen und euch nicht in Bereitschaft finden, wir (um nicht zu sagen: ihr) beschämt werden in dieser festen Zuversicht", nach welcher wir nämlich behauptet haben, ihr wäret in Bereitschaft. Durch ἐν τῷ μέρει τούτῳ deutet Paulus an, daß er die Korinther noch in andern

Stücken gerühmt habe (vgl. 7, 4.) und daß er dieserhalb nicht fürchtet zu Schanden zu werden; es liegt also in diesen Worten eine dringende Ermahnung zugleich mit einem indirekten Lobe. — Das *ἵνα μὴ λέγωμεν ὑμεῖς* setzt er parenthetisch und mit schonender Feinheit hinzu, um das Ehrgefühl der Leser anzuregen; denn zuletzt wäre allerdings das Beschämtwerden auf sie zurückgefallen. Hinter *ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ* hat die Recepta noch den Genit. *τῆς καυχήσεως*; dann ist der ganze Ausdruck gleichbedeutend mit dem vorhergehenden *ἐν τῷ μέρει τούτῳ*: in hac materia, in hoc argumento gloriationis. Allein unzweifelhaft ist *τῆς καυχήσεως* hier ein Glossem aus 11, 17. Ohne diesen Genitiv können wir aber den Ausdruck entweder mit der Vulgata in dem Sinne „*in hac substantia*, in dieser Sache, bei diesem Gegenstande" nehmen, wo er dann wieder mit *ἐν τῷ μέρει τούτῳ* zusammenfiele, oder auch *ὑπόστασις* in der Bedeutung des hebr. תּוֹחֶלֶת (vgl. Ps. 39, 7. Ezech. 19, 5. LXX.), also als *fiducia* fassen. Letztere Deutung möchte nach dem ganzen Gedankengange den Vorzug verdienen. — V. 5.: „Ich habe es also (dem vorher Gesagten zufolge) für nöthig erachtet, die (vorher erwähnten drei) Brüder zu bitten, daß sie (vor mir) vorausgingen zu euch, und vorher (ehe ich mit den Macedoniern komme) in Bereitschaft setzten euren (von mir) vorausverheißenen (vgl. V. 2. 3.) Segen, daß derselbe bereit wäre so wie Segen und nicht wie Geiz" d. i. als ein reichlicher Segen und nicht als eine karge Gabe. Ueber den Infinit. epexegeticus: *ταύτην ἑτοίμην εἶναι*, s. Win. S. 284.

V. 6 f. Es folgen nun Ermahnungen und Ermunterungen zum reichlichen und willigen Geben. Das *τοῦτο* wird von Meyer als Accus. absolut. gefaßt: „was dieß aber anbelangt (nämlich das eben gesagte *ὡς εὐλογίαν καὶ μὴ ὡς πλεονεξίαν*), so wird u. s. w." Lachmann zieht *τοῦτο δέ* zu V. 7., das ganze *ὁ σπείρων - - θερίσει* in Parenthese einschließend: „dieses aber - - (thue) ein Jeglicher, wie u. s. w." Nach beiden Fassungen ist *δέ* bloß metabatisch. Allein am besten gefällt es zu *τοῦτο δέ* mit der Vulgata ein *λέγω* oder *ἰστέον* zu ergänzen (s. Win. 526.); dann ist *δέ* heraushebend. Also: „Das aber (sage ich oder sollt ihr wissen): Wer sparsam

säet, wird auch sparsam erndten, und wer mit Segnungen (d. i. reichlich) säet, wird auch mit Segnungen erndten." Das Bild des Säens vom Austheilen der Wohlthaten findet sich mehrfach in der h. Schrift (vgl. Sprüchw. 11, 24. 22, 8. Ps. 112, 9.). Der einfache Gedanke ist: Wie die Gabe, so der Lohn. Jedoch ist mit Estius zu bemerken, daß die Geringheit oder Reichlichkeit der Gabe nicht geschätzt werde „ex quantitate muneris sed ex animo et charitate donantis." Vgl. Mark. 12, 41 ff. — V. 7. Haben wir eben zu *τοῦτο δέ* ein *λέγω* ergänzt, so müssen wir hier zu *ἕκαστος* ein *διδότω* suppliren: „Ein Jeglicher (gebe), wie er es sich im Herzen vorgenommen hat, nicht aus Verdruß oder aus Zwang." Wir lesen mit der Vulgata das Perfekt. *προῄρηται* (Lachm.) und nicht das Präsens *προαιρεῖται* (Tischend.). Ersteres ist vom Standpunkte des Augenblicks der Handlung gesagt; letzteres wäre: wie er es jetzt, nachdem er das vorher Gesagte gehört, sich vornimmt. Also die Korinther sollen nicht bloß reichlich, sondern auch gern und willig geben; und der Apostel fügt als Begründung eine Sentenz aus Sprüchw. 22, 8. (nach den LXX; vgl. auch Sir. 35, 11.) hinzu: „„Denn einen freudigen Geber liebt Gott"", nur an der mit freudigem, willigem Herzen gegebenen Gabe hat Gott sein Wohlgefallen und nur diese wird er belohnen. „Si panem dederis tristis, et panem et meritum perdidisti", sagt der h. Augustin.

V. 8 f. Zum reichlichen und willigen Geben soll die Leser ermuntern das feste Vertrauen, daß Gott die Mittel zu einer solchen Wohlthätigkeit verleihen kann: „Im Stande aber ist Gott, jegliche Gabe reichlich zu machen an euch, damit ihr, in allen Stücken allezeit alle Genügsamkeit habend, reich seid zu jeglichem guten Werke, wie geschrieben steht: „„Er streuete aus, gab den Armen, seine Gerechtigkeit bestehet für immer."" — Statt *δυνατός* scil. *ἐστί* der Recepta hat Lachmann nach bedeutenden Zeugen *δυνατεῖ* aufgenommen. Es ist aber *δυνατός* mit Nachdruck vorangestellt, da Paulus hier von der Möglichkeit ausgeht, um gleich zur Wirklichkeit überzugehen. Das Verb. *περισσεῦσαι* steht hier wie oben 4, 15. in transitiver Bedeutung. Man beachte die Cumulation *ἐν παντὶ πάντοτε*

πᾶσαν αὐτ. - - εἰς πᾶν ἔργον, wodurch der Nachdruck der Rede gehoben wird (vgl. Eph. 5, 20. Phil. 1, 3 f.). Die *αὐτάρκεια* ist nicht das objektive Genughaben, sondern die subjektive Genügsamkeit, ohne welche man auch beim größten Reichthume nicht Ueberfluß haben kann. Vgl. 1 Tim. 6, 6. Phil. 4, 11. Der Sinn ist also: Gott kann euch jede Gabe reichlich vergelten, damit ihr, wenn ihr anders genügsamen Sinnes seid, genug übrig habet, um Andern wohlzuthun. — Das V. 9. folgende Citat ist aus Ps. 112, 9., wo diese Worte von dem Frommen und Wohlthätigen, der den Armen reichlich mittheilt, ausgesprochen werden. Das Bild in *ἐσκόρπισε* ist vom Säen hergenommen und soll das reichliche Geben ausdrücken. Unter *δικαιοσύνη* können wir nach dem ganzen Zusammenhange nur die Wohlthätigkeit und das Vermögen dazu verstehen. Vgl. Matth. 6, 1. und gleich V. 10., wo überall die Wohlthätigkeit gegen die Armen eine *δικαιοσύνη* genannt wird und zwar deshalb, „quia *iustum* est, non sibi solum retinere, quod in commune datum est omnibus a Deo“ (Ambros.). Dann ist der einfache Gedanke: Almosengeben macht nicht arm.

V. 10 f. Gott kann aber nicht bloß die Mittel zur Wohlthätigkeit verleihen, sondern er wird dieses auch. Wir lesen nämlich nach den besten Zeugen mit der Vulgata das Futur. *χορηγήσει - πληθυνεῖ - αὐξήσει* und nicht mit der Recepta den Optativ *χορηγήσαι - πληθύναι - αὐξήσαι*. Also: „Der aber, welcher darreicht Saamen dem Säemanne und Brod zur Speise, wird darreichen und mehren euren Saamen und wird mehren die Früchte eurer Gerechtigkeit.“ Die ersten Worte: *ὁ δὲ ἐπιχορηγῶν - - εἰς βρῶσιν*, sind eine Reminiscenz an Jes. 55, 10., und gehören zusammen; falsch verbinden Erasmus, Estius u. A. *καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν χορηγήσει*, wodurch das ebenmäßige Verhältniß der beiden Vershälften zerstört wird. Das *χορηγήσει κ. πληθυνεῖ τ. σπόρον ὑμῶν* correspondirt mit dem *ὁ ἐπιχορηγῶν σπόρον τῷ σπ.*, und das *αὐξήσει τὰ γεννήματα* (nicht *γενήματα*, wie Lachmann und Tischend. allerdings nach vielen Zeugen lesen — ein bloßer Schreibfehler der Abschreiber) *τ. διακ. ὑμῶν* entspricht dem *ἄρτον εἰς βρῶσιν*. Der Sinn ist dann: Gott, der dem Säemanne den Saamen gibt, wird auch

euch die Mittel geben und mehren, mit welchen ihr Wohlthaten spenden könnet; und der dem Säemanne als Lohn für seine Arbeit Brod zum Lebensunterhalte gibt, wird auch euch als Lohn für eure Wohlthätigkeit die Glücksgüter mehren, „so daß ihr in Allem reich seid zu aller Gutherzigkeit, welche durch uns Dank gegen Gott wirkt.“ Dieser V. 11. ist nicht mit V. 8. zu verbinden und V. 9. 10. in Parenthese einzuschließen (Valla, Cornel. a Lap. u. A.), sondern er schließt sich enge an den vorhergehenden V. 10. an, und ist nur durch ein Komma von demselben zu trennen; die Struktur ist aber anakoluthisch, da wegen des vorhergehenden *ὑμῶν* regelmäßig stehen müßte *πλουτιζομένων* (vgl. zu 8, 20. Eph. 4, 2 f. Kol. 3, 16.). Das Particip. Präs. steht ähnlich wie V. 13. proleptisch von der Folge: „*ut in omnibus locupletati abundetis* etc.“ (Vulg.). Vgl. Win. S. 549. — *εἰς πᾶσαν ἁπλ. - - θεῷ* d. h. zu jeglicher gutherzigen Gabe, welche durch mich und die übrigen Beförderer dieser Sammlung (*δι' ἡμῶν*, *interveniente nostro ministerio*, Estius) überbracht, bei den Empfängern innigen Dank gegen Gott wirkt. Diesen religiösen Gewinn, den das jetzige Almosen insonderheit bringen werde, hebt der Apostel zum Schlusse V. 12 ff. noch ganz besonders hervor.

V. 12 ff.: „Denn die Spendung dieses Dienstes hilft nicht bloß dem Mangel der Heiligen ab, sondern bringt auch reichliche Frucht durch die vielen Danksagungen gegen Gott.“ — Der Ausdruck *ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης* wird verschieden bezogen und gedeutet. Einige, sich auf Phil. 2, 30. berufend, wollen *λειτουργία* in der Bedeutung von „Unterstützung“ nehmen. Allein diese Bedeutung hat das Wort nirgends gradezu, auch in der angeführten Stelle nicht. Einzig richtig ist es mit Estius u. A. das Wort *λειτουργία*, welches zunächst jedes officium publicum (von *λεῖτος* „das Volk betreffend“ und *ἔργον*) bezeichnet, in der speciellen Bedeutung von „Opferdienst“ zu fassen und anzunehmen, daß Paulus durch diesen gewählten Ausdruck das von den Korinthern gespendete Almosen als ein Gott wohlgefälliges Opfer bezeichnen will. Vgl. Phil. 2, 17. 25. Röm. 15, 16. Allein darin hat Estius Unrecht, daß er mit Vielen diese Worte auf den Apostel selbst bezieht: „functio huius

sacri ministerii *a me* suscepti.“ Diese Beziehung läßt V. 13. nicht zu; es muß *ἡ διακ. τ. λειτουργίας τ.* von der Dienstleistung der Beisteuernden verstanden werden. Also: Der Dienst, den ihr durch diese Unterstützung, durch dieses Almosen leistet, hat nicht bloß die Wirkung, daß er dem Mangel der Gläubigen in Jerusalem abhilft, sondern u. s. w. — V. 13. Das Partic. *δοξάζοντες* ist grade so anakoluthisch und proleptisch zu fassen wie *πλουτιζόμενοι* V. 11.: „So daß sie durch die Bewährung dieser Spenden Gott preisen wegen des Gehorsams eures Bekenntnisses gegen das Evangelium Christi und wegen der Lauterkeit der Theilnahme für sie und für Alle.“ Den Ausdruck *δοκιμὴ τῆς διακονίας ταύτης* fassen Einige in dem Sinne: „Die Bewährtheit, in welcher diese Spende sich zeigt.“ Besser aber nehmen wir wegen des Folgenden den Genit. *τῆς διακονίας ταύτης* mit Estius u. A. als Genit. subiect.: „Die Bewährung, in welcher diese Spende euch darstellt.“ In dem Folgenden ziehen wir am natürlichsten *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* zu *ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ* und *εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας* zu *τῆς κοινωνίας*. Das Fehlen des Artikels ist, weil häufig bei Paulus, kein Hinderniß. Das *ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας* ist aber in seiner Bedeutung nicht verschieden von *ὑπακοὴ τῆς πίστεως* (vgl. zu Röm. 1, 5. und unten zu 10, 5.). Hiernach ist der Sinn: Sie preisen Gott zuerst wegen eures Glaubensgehorsams gegen das Evangelium Christi d. i. für euren lebendigen christlichen Glauben, der da ist die Quelle eurer Mildthätigkeit, und dann für die Lauterkeit, womit ihr ihnen und (eurer Intention nach) Allen ener Almosen gespendet habet. Unnatürlich erscheint die Erklärung Meyer's: „Wegen der Folgsamkeit gegen euer Bekenntniß (preisen sie Gott) in Hinsicht auf das Evangelium Christi, und wegen der Biederkeit der Gemeinschaft (preisen sie Gott) in Hinsicht auf sich und auf Alle.“ — V. 14. Diese lautere Theilnahme der Korinther wird ihre Erwiederung finden in der Fürbitte und in der inbrünstigen Gegenliebe der Unterstützten: „Indem auch sie mit Gebet für euch sich nach euch sehnen wegen der überschwenglichen Gnade Gottes an euch.“ Wir nehmen *αὐτῶν - - ἐπιποθούντων* zusammen als Genit. absolut. und *καὶ* in der Bedeutung von „auch.“ Andere ziehen *καὶ αὐτῶν δεήσει ὑπὲρ ὑμῶν* zu

περισσεύουσα V. 12.: „sondern bringt auch reichliche Frucht durch die vielen Danksagungen - - und durch ihr Gebet für euch, indem sie euch inbrünstig lieben (ἐπιποθεῖν) u. s. w." Aber dann müßte doch δι' αὐτῶν δεήσεως stehen. Noch Andere wollen καὶ αὐτῶν - - ὑπὲρ ὑμῶν mit δοξάζοντες V. 13. verbinden, und den Dativ δεήσει entweder abhängig von ἐπί oder instrumental fassen. Allein das wäre doch ein sonderbarer und nirgends sonst vorkommender Gedanke: „indem sie Gott preisen - - wegen ihres Gebetes, oder, durch ihr Gebet für euch. — ἐφ' ὑμῖν wieder statt τὴν ἐφ' ὑμῖν (V. 13.): „die sich an euch bewiesen hat." Unter χάρις τοῦ θεοῦ ist aber der vorher genannte Glaube (ὑποταγή - - τοῦ Χριστοῦ) und die daraus hervorfließende Mildthätigkeit (ἁπλότης τῆς κοιν.) der Korinther zu verstehen. Beides ist ein Geschenk der Gnade Gottes. Vgl. 8, 1. Der Zweck jener freiwilligen Beisteuer war also nicht bloß, daß den armen Christen in Palästina in ihrer Noth geholfen werde, sondern es sollte Gott durch diese Liebe gepriesen werden; vorzüglich aber sollten die Christen aus dem Judenthume zu der Anerkenntniß gebracht werden, daß auch die gläubigen Heiden ihre Brüder seien in Christo, damit in dieser Weise eine innige Liebe zu ihnen in den jüdischen Gemeinden geweckt werde.

V. 15. In der Betrachtung dieser segensreichen Folgen der Collekte fühlt Paulus sich gedrungen, diesen Abschnitt mit einem Dankspruche gegen Gott zu beschließen: „Dank sei Gott wegen seiner unaussprechlichen Gabe." Vgl. Röm. 11, 33 ff. 1 Kor. 15, 57. Gal. 1, 5. Unter δωρεά haben wir dasselbe zu verstehen, was er eben V. 14. durch ὑπερβάλλουσα χάρις τοῦ θεοῦ ausgedrückt hat. Paulus nennt diese Gabe des Glaubens eine ἀνεκδιήγητος, „quia pro dignitate verbis explicari non potest" (Estius).

Dritter Abschnitt.

Polemik des Apostels wider seine Gegner in Korinth. Schluß.

(10, 1 — 13, 13.)

---

§ 8. Pauli apostolische Gewalt und Wirksamkeit.
10, 1 — 18.

Bisher hat Paulus vorzugsweise zu dem gutgesinnten Theil der korinthischen Gemeinde gesprochen; in liebevoll eindringlicher Sprache hat er in seinem und seiner Mitarbeiter Namen die Leser ermahnt, ermuntert und vor ihnen sein Verhalten gerechtfertiget. In diesem letzten Abschnitte seines Briefes wendet er sich an seine persönlichen Gegner in Korinth, judaisirende Christen, die aufgebläht von pharisäischem Hochmuthe und voll Weisheitsdünkel das Ansehen des Apostels in aller Weise herabzusetzen und ihm die Liebe und das Vertrauen der Gemeinde zu entreißen suchten. Plötzlich ändert sich jetzt die Redeweise, der ganze Ton des Briefes. Da es sich hier um seine persönliche Sache handelt, spricht er von jetzt an meist in der ersten Person. Die Sprache, vorher bloß affektvoll, wird aufgeregt, feurig, zuweilen scharf ironisch. Wir lernen hier wie nirgends, einige Stellen im Briefe an die Galater etwa ausgenommen, den großen Weltapostel kennen in seinem heiligen Zorne, womit er die Widerspänstigen niederschmettert. Gezwungen gegen hämische Angriffe sich zu vertheidigen öffnet er uns aber auch mehr wie sonst sein Inneres, und wir erblicken hier seine tiefe Demuth gepaart mit dem vollen Bewußtsein dessen, was Gott Großes in ihm und durch ihn gewirkt. Er beginnt damit, sich denen gegenüber, die ihn persönlicher Feigheit beschuldigen, als einen Mann darzustellen,

dem Gott große Gewalt verliehen habe die Widerspänstigen zu demüthigen, der aber herzlich wünsche, daß er keinen Gebrauch davon zu machen genöthigt werde. Nicht prahle er, wie seine anmaßenden Gegner, mit fremder Arbeit, noch rühme er sich dessen, was er nicht wirklich geleistet habe; übrigens sei Gott allein es, der wahren Ruhm ertheile.

V. 1 f. Paulus versetzt seine Leser gleich in medias res, indem er seine Polemik beginnt mit den Worten: „Eben ich Paulus aber ermahne euch bei der Sanftmuth und Milde Christi, der ich in Gegenwart demüthig (kriechend) unter euch, abwesend hingegen dreist bin gegen euch: ich bitte aber, daß ich nicht anwesend dreist sei mit der Zuversicht, mit welcher ich kühn zu sein gedenke gegen gewisse Leute, die da von uns denken, daß wir nach dem Fleische wandeln." — Das *αὐτὸς ἐγώ* bezieht sich auf den folgenden Relativsatz *ὅς κατὰ πρόσωπον κ. τ. λ.*, welchen der Apostel im Sinne seiner Gegner spricht: Ich derselbe Paulus, den ihr der Ungleichheit im Verhalten angeklagt. Der Ausdruck hat, nach der treffenden Bemerkung Meyer's, etwas edel Stolzes und Trotzbietendes. — Er ermahnt „bei der Sanftmuth und Milde Christi" (vgl. Matth. 11, 29 f. Jes. 42, 2. 8. 52, 4—7.), weil er hofft, daß das Andenken an diese seine Gegner zur Nachgiebigkeit und Unterwerfung stimmen werde, da er nur ungern zur Strenge seine Zuflucht nehmen möchte. — V. 2. Da die Rede durch *ὅς - - εἰς ὑμᾶς* gewissermaßen unterbrochen ist, so wird das vorhergehende *παρακαλῶ* hier verstärkt durch *δέομαι δέ* wieder aufgenommen; es ist also bei *δέομαι* nicht mit Einigen *τὸν θεόν* sondern *ὑμᾶς* zu ergänzen. Die Partik. *δέ* stellt das hier Gesagte im Gegensatze zu dem, was in dem vorherigen Relativsatze ausgesprochen wurde: Ihr sagt zwar, ich hätte, wo es Angesicht gegen Angesicht gehe, ein demisses, kriechendes Wesen; aber ich bitte euch, lasset es nicht dahin kommen, daß ich, wenn ich bei euch bin, recht dreist verfahre und zwar mit der Zuversicht, die ich anwesend zu zeigen gedenke gegen gewisse Leute, welche ich nicht nennen will (*τινάς*, vgl. 1 Kor. 15, 12.), die da meinen, daß ich *κατὰ σάρκα* wandle d. i. nach irdischen, sinnlichen Rücksichten und Bestrebungen, nach unlautern, selbstsüchtigen Absichten handle und wirke. — *κατὰ σάρκα περιπα-*

τεῖν = secundum carnales et humanos affectus vitam et actiones instituere. Vgl. Röm. 8, 4. Die Vulgata hat λογίζομαι als Passivum genommen: *„per eam confidentiam, qua existimor audere.“* Dann ist mit Estius ἐπί τινας τοὺς λογιζομένους nicht zu τολμῆσαι, sondern zu θαῤῥῆσαι zu ziehen: „Rogo vos, ne vestra culpa contingat, ut, qui praesens apud vos humiliter hactenus me gessi, posthac cum ea fiducia, qua absens audere existimor, etiam praesens audeam in quosdam etc.“ Allein hiernach müßte nothwendig bei τολμῆσαι ein ἀπών stehen, was Estius willkürlich eingetragen hat.

V. 3 ff. Zunächst widerlegt nun Paulus die vorher angeführte falsche Meinung seiner Gegner über ihn, als ob er nach dem Fleische wandele. Indirekt liegt aber in dieser Widerlegung zugleich eine Begründung der eben ausgesprochenen Drohung: Ich bitte euch, lasset es nicht dahin kommen, daß ich, wenn ich bei euch bin, recht dreist verfahre; „denn, ob wir gleich im Fleische wandeln, so kämpfen wir doch nicht nach dem Fleische.“ Es ist also unnöthig mit Estius u. A., um das γάρ zu rechtfertigen, einen ausgelassenen Zwischengedanken zu ergänzen, etwa: „das ist aber falsch“, oder: „es steht aber keineswegs so mit uns, wie Jene meinen.“ — Der Hauptnachdruck liegt auf ἐν und κατά, und Paulus will sagen: Obgleich ich ein schwacher Mensch bin, so verfechte ich die Sache der Wahrheit und Gerechtigkeit nicht durch schwache, bloß menschliche Mittel, nicht aus irdischen Rücksichten und Interessen. Statt des allgemeinen περιπατεῖν setzt er das bestimmtere στρατεύειν; denn seinen Gegnern gegenüber war die amtliche Wirksamkeit des Apostels wirklich ein Kämpfen und zu Felde Ziehen. Vgl. 1 Tim. 1, 18. Daß er nun nicht „nach dem Fleische“ kämpfe, das Fleisch nicht die Norm seines Handelns bilde, begründet er V. 4.: „Denn die Waffen unsers Kampfes sind nicht fleischliche, sondern stark vor Gott zur Niederreißung von Bollwerken.“ Unter ὅπλα τῆς στρατ. versteht Paulus die Mittel, mit denen er sich gegen die Angriffe seiner Gegner vertheidigt; diese sind nicht bloß menschliche und daher schwache, sondern starke, mächtige, und zwar nicht bloß vor den Menschen, sondern auch „vor Gott“, im Urtheile Gottes, also wahrhaft starke. Ueber

die Construktion δυνατὰ τῷ Θεῷ, wie Apstg. 7, 20. ἀστεῖος τῷ Θεῷ, vgl. Win. S. 211. — Was Paulus unter ὀχυρώματα verstehe, erläutert er V. 5., indem er das Bild festhält. Das Particip. καθαιροῦντες schließt sich nämlich an das logische Subjekt des V's 4. (ἡμεῖς) an, und die Construktion ist genau so, wie oben 9, 11. 13. Mit Unrecht hat daher Lachmann V. 4. in Parenthese eingeschlossen. Also: „so daß wir Gedanken niederreißen und jegliche Höhe, die sich erhebt wider die Erkenntniß Gottes, und gefangen nehmen jegliche Vernunft zum Gehorsam gegen Christum, und bereit sind jeglichen Ungehorsam zu strafen, sobald euer Gehorsam vollendet sein wird." — Unter λογισμοὺς haben wir jene Gedanken, Ideen und Pläne zu verstehen, welche die menschliche Weisheit gegen den christlichen Glauben und die Kirche Christi aussinnt; πᾶν ὕψωμα ist aber der Verstandesstolz, der sich dünkelhaft erhebt gegen die demüthige Erkenntniß, die Gott in Christo der Welt mitgetheilt hat. Also Weisheitsdünkel und Verstandesstolz sind gleichsam die Bollwerke, gleichsam Wall und Mauer, hinter welchen die menschliche Vernunft (νόημα, Vulg. *intellectus*) sich gegen die christliche Wahrheit verschanzt. Jene Bollwerke muß der Lehrer des Evangeliums mit Hülfe der Gnade Gottes zuerst niederreißen, er muß die Vernunft zuvor zur Capitulation, zur unbedingten Ergebung an Christus und seine Wahrheit auf Gnade und Ungnade zwingen, wenn er den Menschen zum wahren Glauben führen will. Denn dadurch unterscheidet sich der christliche Glaube von jeder bloß menschlichen Ueberzeugung, daß letztere sich durch die Thätigkeit der Vernunft erzeugt, ersterer aber nur zu Stande kommt durch Gefangengebung der Vernunft und durch Unterwerfung des Willens unter das Objekt des Glaubens, welches in letzter Instanz Christus selber ist. Und eben weil auch der Wille thätig sein muß, wird der Glaube hier eine ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ genannt. Vgl. Röm. 1, 5. — V. 6. Das Bild von einer zu erobernden Festung wird auch hier noch festgehalten, nur mit bestimmterer Anwendung auf die korinthische Gemeinde. Die ganze Gemeinde ist dem Apostel eine mit Bollwerken umgebene und von seinen Gegnern besetzt gehaltene Veste, die er für Christus wieder erobern muß; und er hat dazu die Macht.

Er kann aber nicht bloß die Festungswerke niederreißen und diejenigen, welche sich ergeben, für Christum gefangennehmen, sondern er ist auch jeden Augenblick bereit und im Stande (ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες = *in promptu habentes* Vulg.), die Widerspänstigen zu bestrafen. Unter ἐκδικῆσαι haben wir natürlich geistliche Strafen, besonders die Strafe der Excommunikation zu verstehen. Diese Strafe kann aber der Apostel nicht eher mit Nutzen gegen seine Gegner, die eingedrungenen Verführer, anwenden, als der Gehorsam des größten Theils der Gemeinde sich entschieden hat. Denn die Exekution eines Bannspruches muß eben von der Gemeinde ausgehen (vgl. zu 1 Kor. 5, 3 ff.); und „quidquid sceleris et iniquitatis inebriat multitudinem, amittit examinis veritatem" sagt der h. Augustin (lib. 3. c. epist. Parmen. c. 2.). Daher: ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή. Das ὑμῶν ist mit Nachdruck vorangestellt, um die eigentliche Gemeinde von denen zu scheiden, deren Ungehorsam gestraft werden sollte. — Ganz falsch trennt Lachm. dieses durch einen Punkt vom Vorhergehenden und verbindet es mit dem folgenden τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε: „Wenn euer Gehorsam vollendet sein wird, sehet auf das, was vor Augen liegt"!

V. 7 f. Paulus hat so eben die volle apostolische Gewalt für sich in Anspruch genommen. Diese wurde aber grade von seinen Gegnern in Korinth bestritten, die sich eines nähern Verhältnisses zu Christus rühmten; daher folgt nun eine Vertheidigung seiner apostolischen Vollgewalt und Wirksamkeit. — „Betrachtet, was vor Augen liegt!" So nach der Vulgata, welche βλέπετε als Imperativ nimmt; hiernach ist der Sinn: Sehet doch auf das, was so evident ist, so klar vor Augen da liegt! Diese Fassung paßt gut zu dem Folgenden, in welchem Paulus an den einfachen Sinn der Korinther appellirt. Viele (Chrysostom., Oekum., Theophyl. u. A.) nehmen βλέπετε als Indikativ; dann enthält der Satz ein tadelndes Urtheil: „Ihr sehet nur auf das Aeußere." Noch schärfer wird der Tadel, wenn wir mit Andern (Theodoret., Erasmus, Meyer) die Worte als Frage nehmen: „Auf das, was vor Augen liegt, sehet ihr?" nach dem Augenscheine urtheilet ihr? Hiermit soll dann Paulus auf das V. 1. Gesagte hindeuten, wornach seine Gegner ihn bei seiner Gegenwart in Korinth

schwach und feig wollten gesehen haben. Aber dann würde er ja dieß zugeben, was er doch nicht kann. Wir bleiben also bei der ersten Deutung. — Es folgt nun das, was sie als klar vor Augen liegend betrachten sollen: „Wenn Jemand sich dünket Christo anzugehören, so denke er dieses hinwiederum von sich selbst, daß, wie er Christo angehört, so auch wir." Hinter *Χριστοῦ* lesen einige Handschriften die ganz richtige Glosse *δοῦλος*; denn Paulus will sagen: Wenn Jemand das stolze Selbstvertrauen hat, und meint ein rechter Dienstmann, ein ächter Apostel Christi zu sein, so mache er doch von sich selbst den Schluß auf mich, und denke, daß ich in diesem Punkte ihm gewiß nicht nachstehe. Wie aus 11, 5. 13. 22 f. erhellt, will er hiermit hindeuten auf seine judaistischen Gegner, die sich vorzugsweise als die allein wahren Apostel geltend zu machen suchten. Viele meinen, der Apostel habe bei den Worten *εἴ τις - - Χριστοῦ εἶναι* die Christuspartei, die Christiner in Korinth (vgl. 1 Kor. 1, 12.) im Auge, deren Häupter sich gerühmt hätten, in einem geheimnißvollen, unmittelbaren Umgange mit Christo zu stehen durch Visionen u. s. w. Allein davon deutet der Context Nichts an; auch paßt eine solche Erklärung nicht recht zu *οὕτως καὶ ἡμεῖς* vgl. mit V. 8. — Das *ἀφ' ἑαυτοῦ* nimmt Rückert ironisch: „aus eigenem hohem Ermessen"; allein dazu ist gar kein Grund vorhanden. Einfach also: „von sich selbst, ohne daß man es ihm erst sagen muß", oder mit Estius und Grotius: „*vel me non monente.*" — V. 8. In dem vorhergehenden *οὕτως καὶ ἡμεῖς* lag vom Standpunkte des Apostels eine Litotes, da jenes *Χριστοῦ εἶναι* ihm in einem höhern Grade zukommt. Daher fügt er hinzu: „Denn wenn ich ja auch eines Mehreren mich gerühmt haben werde wegen unserer Gewalt, die uns der Herr verliehen hat zu eurer Erbauung und nicht zu eurer Zerstörung, so werde ich nicht zu Schanden werden." Ueber *ἐάν* s. Win. S. 260 f.; es drückt diese Partik. eine objektive Möglichkeit mit Aussicht auf Entscheidung aus. — Paulus will sagen: Wenn ich auch (gleich im Folgenden) noch eines Mehreren mich rühmen werde, als bisher (V. 3—6.) von mir geschehen ist, so wird sich's zeigen, daß ich nicht leere Prahlerei getrieben, deren ich mich zu schämen hätte. — In dem Relativ-

satze ἧς ἔδωκεν - - εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν liegt ein doppelter Seitenblick auf die Gegner, die weder ihre Gewalt von Christo hatten noch auch ihre angemaßte Gewalt zur Förderung der korinthischen Gemeinde, sondern ganz zum Gegentheile gebrauchten. Paulus denkt sich die Gemeinde als einen Bau oder Tempel, an welchem die Lehrer bauen. Vgl. 1 Kor. 3, 16.

V. 9 ff. Die Worte ἵνα μὴ δόξω κ. τ. λ. werden von Vielen, auch von Lachmann, unmittelbar an das Vorhergehende angeschlossen. Man ergänzt dann vor ἵνα einen Gedanken, etwa: „ich will mich aber nicht rühmen", oder: „quod ego idcirco dico", oder nimmt ohne alle Ergänzung diesen Satz als negative Zweckbestimmung des οὐκ αἰσχυνθήσομαι: „ich werde nicht zu Schanden werden, damit ich nicht scheine u. s. w." Das soll dann heißen: damit es nicht beim bloßen Worte bleibe, sondern thatsächlich sich zeige, daß ich etwas ganz Anderes bin, als der Mann, welcher euch durch seine Briefe schrecken will (Meyer). Allein am besten trennen wir diesen V. durch einen Punkt vom vorigen, und nehmen mit Chrysostomus und der Vulgata (welche beide nach dem ἵνα ein δέ einschieben), mit Estius u. A. V. 9. als Vordersatz, V. 10. als Parenthese und V. 11. als Nachsatz. Also: „Damit ich nicht scheine etwa euch schrecken zu wollen durch die Briefe — denn die Briefe, heißt es, sind gewichtig und stark, die körperliche Anwesenheit aber schwach und die Rede verachtet — so bedenke ein Solcher dieses, daß, wie wir sind im Worte durch Briefe abwesend, so auch anwesend durch die That. — ὡς ἄν = *tanquam* mildert das starke ἐκφοβεῖν (*perterrefacere*), und nimmt diesem Ausdrucke das Harte und Anstößige, was es im vollen Sinne genommen im Gefühle Pauli haben würde. Die Auflösung ὡς ἄν ἐκφοβοῖμι ὑμᾶς (Win. S. 277.) ist unnöthig. — διὰ τῶν ἐπιστ. d. i. durch die Briefe, welche ich an euch schreibe; der Apostel hatte nämlich bereits zwei Briefe an die Korinther geschrieben (vgl. 1 Kor. 5, 9.). — V. 10. Das φησί ist impersonell zu fassen. Lachm. hat nach B. Vulg. φασί. Es stehen sich gegenüber ἰσχυραί und ἀσθενής, βαρεῖαι und ἐξουθενημένος. Also die Gegner Pauli in Korinth suchten den Eindruck seiner Sendschreiben dadurch abzuschwächen, daß sie behaupteten, die Sprache in seinen Briefen harmonire nicht mit seiner

äußern Persönlichkeit. Wenn man jene lese und nach dem hochfahrenden Tone, der in denselben herrsche, urtheile, meine man wunders welch' ein gewaltiger Mann sie geschrieben habe; sehe und höre man ihn aber persönlich, so erscheine er ohne Kraft und ohne Nachdruck. Aus dem *ἡ δὲ παρουσία - - ἀσθενής* will man, vielleicht nicht mit Unrecht, auf eine schwächliche Körperkonstitution Pauli schließen; auch die Tradition sagt, der Apostel sei *μικρὸς καὶ συνεσταλμένος τὸ τοῦ σώματος μέγεθος* (Niceph. Call. 2, 37.) gewesen. — V. 11. *ὁ τοιοῦτος* = „*quisquis est, qui talia dicit*“ (Estius). — *τοιοῦτοι - - τῷ ἔργῳ* scil. *ἐσμέν* d. i. daß ich, wenn ich bei euch anwesend bin, meine brieflichen Drohungen in's Werk setzen, meine apostolische Gewalt ausüben werde. Vgl. 13, 3.

V. 12 ff. Was Paulus eben gesagt, daß nämlich bei ihm Wort und That übereinstimme, begründet er jetzt dadurch, daß er sagt, er sei kein Großsprecher, wie seine prahlerischen Gegner. — Hier müssen wir uns zuerst über die Lesart entscheiden. In D.* F. G., Itala, bei Ambrosiast. u. A. fehlen hinter *ἑαυτοῖς* die Worte *οὐ συνιοῦσιν· ἡμεῖς δέ.* Hiernach wäre die Stelle zu übersetzen: „Denn nicht unterfangen wir uns, uns beizuzählen oder zu vergleichen gewissen Leuten, die sich selbst empfehlen, sondern, indem wir uns an uns selbst messen und mit uns selbst vergleichen, werden wir uns nicht ins Ungemessene hin rühmen, sondern u. s. w.“ Die Vulg. hat ebenfalls *οὐ συνιοῦσιν* nicht gelesen; wohl aber *ἡμεῖς δέ*: „*Sed ipsi in nobis nosmet ipsos metientes et comparantes nosmet ipsos nobis. Nos autem etc.*“ Dann ist zu den Particip. *metientes* und *comparantes* ein *sumus* zu ergänzen. Allein die Worte *οὐ συνιοῦσιν· ἡμεῖς δέ* sind ohne Zweifel beizubehalten, da nicht nur die überwiegende Zahl von Zeugen für ihre Aechtheit spricht, sondern auch der innere Grund ein bedeutendes Gewicht in die Waagschale der Kritik legt, daß ihre Beibehaltung die Construktion schwieriger macht, während bei ihrer Weglassung die Rede ohne allen Anstoß abläuft. — Die Erklärungen dieser Stelle zerfallen in zwei Hauptklassen, je nachdem man *αὐτοί* von dem Apostel selbst oder von den Gegnern desselben versteht. 1. Bei der Beziehung des *αὐτοί* auf Paulus ist *συνιοῦσιν* als Dat. plur. partic. zu fassen und zu übersetzen entweder: „sondern wir messen uns an uns selbst und

vergleichen uns mit uns selbst, nicht mit Klugen" d. i. halten uns nicht selbst für klug, oder ironisch: mit Klugen, als für welche meine Gegner sich halten; oder: „sondern wir - - vergleichen uns mit uns selbst, die wir nichts verstehen" d. i. thöricht sind, wie die Gegner sagen. Allein der erstern Erklärung steht die adversative Partik. δέ in ἡμεῖς δέ V. 13. entgegen, und nach der andern Uebersetzung müßte vor οὐ συνιοῦσιν der Artik. τοῖς stehen. Es bleibt uns also nur übrig 2. das αὐτοί auf die Gegner Pauli zu beziehen. Dann ist συνιοῦσιν dritte Pers. Plur. Präs. Indik. (Lachm. hat die attische Form συνιᾶσιν nach B. aufgenommen), und das Ganze zu übersetzen: „Denn wir wagen es nicht, uns selbst zuzuzählen oder zu vergleichen gewissen Leuten von der Art, die sich selbst empfehlen (loben); sondern sie, indem sie sich selbst messen an sich selbst, und sich selbst vergleichen mit sich selbst, sind unverständig; wir hingegen werden uns nicht ins Maaßlose rühmen, sondern nach dem Maaße der Gränzlinie, welche uns Gott als Maaß zugetheilt hat, hat, hinzureichen bis auch zu euch." — οὐ τολμῶμεν ist ironisch zu fassen: „illi tam magnos se faciunt, ut non audeamus nos censere cum talibus." Das μετρεῖν ἑαυτὸν ἐν ἑαυτῷ wäre, wenn wir das αὐτοί auf Paulus beziehen dürften, genau das Horazische: „*suo se modulo ac pede metiri*" (epp. lib. I. 1. 97.), d. i. sich nicht mehr zuschreiben, als man wirklich ist, seinen Werth nach dem, was man geleistet hat, bestimmen. Nach unserer Beziehung des αὐτοί auf die Gegner Pauli müssen wir aber den Ausdruck fassen in dem Sinne: „sich an sich selbst messen", und weil bei dieser Selbstmessung der Einbildung und Selbsterhebung keine Gränze gesteckt ist, „maßlos in sein eigenes Lob verfallen." Das ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες ist nicht als Objekt von οὐ συνιοῦσιν zu fassen, so daß der Sinn wäre: „sed ipsi, arrogantia et ambitione excaecati, non intelligunt, se metiri et comparare semet ipsos magnosque facere ex suo ipsorum iudicio" (Estius), sondern ist dasjenige, worin die Gegner ihren Unverstand zeigen. Denn Paulus will nicht die Blindheit der Gegner gegen ihr thörichtes Verfahren hervorheben, sondern die Thorheit dieses Verfahrens selbst. Das zeigt klar der V. 13. folgende Ge-

gensatz: *ἡμεῖς δὲ οὐκ κ. τ. λ.* Das Wort *κανών* heißt „der Maaßstab, die Meßschnur", *μέτρον τοῦ κανόνος* (Genit. subiect.) also „das durch die Meßschnur Zugemessene" d. h. hier „der Wirkungskreis." — *οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρου* ist durch Attraktion in den Relativsatz hineinkonstruirte Apposition zu *τοῦ κανόνος* (Win. S. 148 f.). Paulus denkt sich die Sache so: Wie man mit der Meßschnur Land vertheilt, so hat ihm Gott ein bestimmtes, von den Wirkungskreisen Anderer abgegränztes Gebiet seiner Wirksamkeit angewiesen; dieses sein Gebiet schließt auch Korinth mit ein. Und nur nach dem Maaße dieser seiner apostolischen Wirksamkeit will er sich rühmen. Offenbar zielt der Apostel hiermit auf die Prahlerei und Anmaßung seiner Gegner, die in seinen Wirkungskreis sich eindrängten und nun sich rühmten, als ob der Aufschwung des christlichen Lebens in der korinthischen Gemeinde hauptsächlich ihr Werk wäre. – Das *ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν* ist Infinit. der Bestimmung des *οὗ ἐμερ. ἡμ. ὁ θεὸς μέτρου*, und findet seine nähere Bestätigung in der Parenthese V. 14. Wir lesen hier *οὐ γὰρ ὡς μὴ ἐφικν.* und darnach ist zu übersetzen: „Denn nicht, als reichten wir nicht bis zu euch, dehnen wir uns zu weit aus; ja auch bis zu euch sind wir gekommen mit dem Evangelio Christi." Lachm. liest nach dem einzigen cod. B. *ὡς γὰρ μὴ ἐφικν.* und setzt dann hinter *ἑαυτούς* ein Fragezeichen: „denn dehnen wir uns wohl zu weit aus, als reichten wir nicht bis zu euch?" — Paulus bleibt in seiner Metapher: Wenn er behaupte, daß auch Korinth noch innerhalb der Gränze seines von Gott ihm zugetheilten Wirkungskreises liege, so dehne er sich nicht zu weit aus; denn faktisch sei er bis dorthin gekommen und habe daselbst zuerst eine christliche Gemeinde gestiftet.

V. 15 f. Nach de Wette u. A. beginnt V. 14. eine neue Periode, zu welcher V. 15. mit seinen Participien und V. 16. mit seinen Infinitiven gehören; nur die Worte *ἄχρι γὰρ - - Χριστοῦ* V. 14. sollen als die Construktion unterbrechend in Parenthese gesetzt werden. Das Ganze soll dann als Erläuterung des *οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα* V. 13. dienen. Allein die Wiederaufnahme jener Worte hier durch *οὐκ εἰς τὰ ἄμ. καυχώμενοι* zeigt allein schon hinreichend, daß V. 15. sich ganz enge an V. 13. anschließt. Das Particip. *καυχώμενοι*

hier hängt ab von dem dort im zweiten Gliede zu ergänzenden *καυχησόμεθα*. Also: „indem wir uns nicht in's Maaßlose über fremde Arbeiten rühmen, jedoch die Hoffnung hegen, wenn euer Glaube wächst unter euch, groß zu werden nach unserm Wirkungskreise noch weiter, so daß wir in die über euch hinausliegenden Gegenden das Evangelium verkünden, nicht in einem fremden Wirkungskreise in Bezug auf das Fertige uns rühmen." Das *εἰς τὰ ἄμετρα* wird durch *ἐν ἀλλ. κόποις* näher erklärt; es liegt aber hierin wieder ein Seitenblick auf seine Gegner (vgl. zu V. 13.). — *ἐν ὑμῖν* ziehen die Meisten zu *μεγαλυνθῆναι*: „unter euch groß zu werden." Besser aber verbinden wir es mit dem vorhergehenden; dann bezeichnet *αὐξανομένης - - ἐν ὑμῖν* das Wachsen des Glaubens in der Gemeinschaft. Wenn das Glaubensleben in der gesammten korinthischen Gemeinde wächst und emporblüht, dann hofft Paulus seinen Wirkungskreis noch in unbestimmt weite Fernen (*εἰς περισσείαν*) über Korinth hinaus ausdehnen zu können, dorthin nämlich, wo noch Niemand vor ihm das Evangelium verkündet und eine christliche Gemeinde gestiftet hat. Denn nicht will er in ein fremdes Arbeitsfeld sich eindrängen und dessen, was von Andern bereits gethan und fertig gemacht ist, sich rühmen. Vgl. Röm. 15, 20 f. — *κανὼν* = *μέτρον τ. κανόνος* V. 13.

V. 17 f. Im Gegensatze zu der selbstsüchtigen Prahlerei seiner Gegner ermahnt Paulus mit den Worten des Propheten Jerem. 9, 23 f.: „„Wer aber sich rühmt, soll des Herrn sich rühmen"", insofern nämlich Gott es ist, durch dessen Gnade der Mensch Alles hat und leistet (vgl. 1 Kor. 1, 31.). Ein schönes Beispiel dieses *ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι* gibt Paulus selbst 1 Kor. 15, 10. Vgl. 2 Kor. 12, 9 f. „Denn", fügt er begründend V. 18. hinzu, „nicht der, welcher sich selbst lobt, ist bewährt, sondern der, welchen der Herr lobt." Nicht Eigenlob zeugt von christlicher Bewährung; sondern nur jenes Lob ist ein ächtes und stichhaltiges, welches Gott dem Menschen faktisch in den guten Werken, die er durch seine Gnade in ihm und durch ihn wirkt, ertheilt.

§. 9. Pauli Selbstruhm wider seine Gegner.

11, 1 — 12, 18.

Der Apostel hat eben (10, 17. f.) den Satz aufgestellt, daß der Mensch sich nicht selbst loben, sondern nur des Herrn sich rühmen dürfe. Nach diesem Grundsatze scheint er allerdings thöricht zu handeln, wenn er jetzt anfängt, sich selbst zu loben. Aber die Korinther mögen diese Thorheit mit seinem Eifer für sie und mit der Gefahr, in welcher er sie schweben sieht, entschuldigen, V. 1—4. Nach dieser Einleitung stellt er dann V. 5. 6. das Thema des Selbstlobes auf: er ist in keinem Stücke hinter seinen Gegnern zurückgeblieben, vielmehr hat er sich in jeder Hinsicht als ein ächter Apostel unter ihnen kund gegeben. Zuerst hat er Niemandem Last mit seinem Unterhalte gemacht, sondern ihnen unentgeldlich das Evangelium gepredigt, ein Verfahren, das er um seiner Gegner willen auch fernerhin zu beobachten entschlossen ist, V. 7—15. Dann aber hat er nicht nur alle die äußern Vorzüge auch, deren jene sich rühmen, sondern in Thaten und Erduldungen um Christi willen hat er unendlich viel mehr aufzuweisen, als jene, V. 16—33. Doch nicht nur dieß, nein! der Herr hat ihn auch hoher Verzückungen und Offenbarungen gewürdigt; dessen will er sich rühmen, nicht seiner selbst, außer nur seiner Schwachheit, 12, 1—6. An diese seine Schwachheit wird er ja ohnehin fortwährend erinnert durch die heftigen Versuchungen, mit denen er zu kämpfen hat; daher rühmt er sich ihrer am liebsten, damit er die Kraft Christi erfahre, V. 7—10. Nur gezwungen hat er sich selbst gerühmt; den Korinthern kam es zu, dieß für ihn zu thun; denn unter ihnen wirkend hat er sich als wahrer Apostel gezeigt. Das führt ihn wieder auf sein unentgeltliches Wirken, welches er auch bei seiner bevorstehenden dritten Anwesenheit daselbst fortsetzen will. Und da seine Gehülfen das gleiche uneigennützige Verfahren gegen sie beobachtet haben, so hat er also auch nicht mittelbar sie irgend übervortheilt, V. 11—18.

V. 1 ff. Wir lesen ἀνείχεσθε, hellenistische Form mit dem einfachen Augmente, statt des schwach verbürgten ἠνείχεσθε der Recepta. Griesbach und Scholz haben nach I. K. und vielen Minuskeln μικρὸν τῇ ἀφροσύνῃ aufgenommen: „Möchtet ihr mich doch ein wenig im Punkte der Thorheit ertragen."

Die Vulgata hat *μικρόν τι τῆς ἀφροσύνης μου* gelesen: „*modicum quid insipientiae meae*“, eine Lesart, welche F. G. und die lateinischen Väter für sich hat. Die Recepta hat *μικρὸν τῆς ἀφροσύνης*. Am meisten verbürgt ist aber die von Lachmann und Tischendorf recipirte Lesart *μου μικρόν τι ἀφροσύνης*. Also: „Möchtet ihr von mir ein Bischen Thorheit ertragen!“ Nicht ohne Ironie nennt Paulus die folgende ihm abgedrungene und durch die Umstände gebotene Selbstvertheidigung ein Bischen Thorheit, und wünscht, daß seine Leser Nachsicht damit üben. Ueber *ὄφελον* s. zu Kor. 4, 8. — Dann vom Wunsche zur Bitte übergehend fährt er fort: „ja wirklich (*καί*) ertraget mich“, habet Geduld mit mir! So nach der Vulgata, welche *ἀνέχεσθε* als Imperativ faßt. Die meisten Exegeten hingegen nehmen es als Indikativ: „doch (es bedarf dieses Wunsches nicht) ihr ertraget mich ja.“ — Nach der erstern Fassung schließt sich aber das V. 2. 3. Folgende besser als Begründung dieser Bitte an: „Denn ich bin eifersüchtig um euch mit einer Gotteseifersucht; denn ich habe euch geworben Einem Manne, um eine reine Jungfrau Christo darzustellen, fürchte aber, daß, wie die Schlange in ihrer Arglist die Heva verführt hat, so euer Sinn verderbt werde von der Lauterkeit gegen Christum.“ Da Paulus sich hier darstellt als Brautwerber, der die korinthische Gemeinde als Braut für Christus, den Bräutigam, geworben hat, und der nun fürchtet, sie möchte sich von einem Andern verführen lassen, so ist das Verbum *ζηλοῦν* im engsten Sinne von „eifersüchtig sein“ zu fassen. — *θεοῦ ζήλῳ* d. i. mit einer Eifersucht, wie Gott sie hat, also mit einer reinen, nicht aus Leidenschaft, sondern aus wahrer Liebe hevorgehenden Eifersucht. Das Bild ist ganz alttestamentlich. Im A. T. wird Jehova häufig dargestellt als der Gemahl der israelitischen Gemeinde, der gleichsam eifersüchtig auf die eheliche Treue seiner Gemeinde wacht (vgl. Jes. 54, 5. 62, 5. Ezech. 16, 8 ff. 23, 1 ff. Hos. 2, 18 f.). Was nun Jehova für die alttestamentliche Gemeinde war, das ist Christus für die neutestamentliche, der Bräutigam der Kirche (vgl. Röm. 7, 4., besonders aber Eph. 5, 25 ff.). Die Zeit hienieden ist die Zeit der Werbung und Verlobung; seine Anträge an jeden Einzelnen macht Christus äußerlich in

Verkündigung des Evangeliums durch seine Diener und in den inneren Anregungen der Gnade. Folgt der Mensch diesem innern Gnadenzuge und nimmt er das gepredigte Wort in demüthigem Glauben in sich auf, so gibt er gleichsam das Jawort zu dieser Verlobung ab. Die Zeit der eigentlichen Ehe ist die Zeit nach der Parusie, wo Christus eine unzertrennliche Verbindung mit seiner Kirche eingehen wird. Paulus nun hat als *παρανύμφιος* (vgl. Joh. 3, 29.) die korinthische Gemeinde einzig und allein (*ἑνί*) für Christus geworben, und wünscht nichts mehr, als sie diesem dereinst als reine Jungfrau zuzuführen, wenn er wiederkommen wird, um seine Braut abzuholen (vgl. Matth. 25, 1 ff. Offenb. 19, 7 ff.). Sie wird aber nur dann eine reine Jungfrau sein, wenn sie ihre Einfalt (*ἁπλότης*), wornach sie ihr Herz mit keinem Andern, als mit ihrem Verlobten theilt, also ihre Treue ihrem Bräutigam unverbrüchlich bewahrt. Und daß sie dieses nicht thue, das fürchtet Paulus, und das ist eben der Grund seiner Eifersucht. Erst in *φοβοῦμαι δέ κ. τ. λ.* V. 3. gibt er also die eigentliche Begründung des *ζηλῶ - - θεοῦ ζήλῳ* an. Treffend ist hier das Beispiel von der Heva, die als „Mutter aller Lebendigen" der Typus der Kirche, wie Adam der Typus Christi war. — *φθαρῇ τ. ν. ὑμῶν*, nämlich durch die falschen Lehrer. Wie dort der Satan durch die Schlange wirkte (vgl. Weish. 2, 23 f. 1 Joh. 3, 8.), so hier durch diese. Die Construction *φθείρεσθαι ἀπό* ist prägnant: „verdorben und dadurch abgeführt werden von u. s. w." Das *καὶ τῆς ἁγνότητος*, welches Lachmann hinter *ἁπλότητος* aufgenommen, ist zu wenig verbürgt und wahrscheinlich ein Glossem.

V. 4 ff. Paulus gibt nun zunächst den Grund seiner Besorgniß an: der Wankelmuth der Korinther ist es, der ihn das Schlimmste befürchten läßt. — „Denn wenn freilich der Kommende einen andern Jesum predigt, den wir nicht gepredigt haben, oder ihr einen anderartigen (*ἕτερον*) Geist empfanget, den ihr nicht empfangen habet, oder ein anderartiges Evangelium, das ihr nicht aufgenommen habet, so ertrüget ihr es bestens." — Wir lesen am Schlusse das Imperfekt. *ἀνείχεσθε;* denn das Präs. *ἀνέχεσθε*, welches Lachm. aufgenommen, ist nur durch cod. B. bezeugt, und gibt sich leicht als

eine Correktur zu erkennen, um eine regelmäßige Folge der Tempora herzustellen. Allerdings müßte nämlich nach dem Präs. *κηρύσσει* u. s. w. im Vordersatze wiederum ein Präsens im Nachsatze folgen; allein Paulus ändert absichtlich das harte *ἀνέχεσθε* in das hypothetische und somit mildere *ἀνείχεσθε* um, damit der Vorwurf nicht zu scharf werde (vgl. Win. S. 273.). In *ὁ ἐρχόμενος* faßt er seine Gegner als Collektivperson zusammen; „derjenige, welcher als Lehrer zu euch kommt, wer es auch sei." Vgl. Gal. 5, 10.: *ὁ ταράσσων ὑμᾶς - - ὅστις ἂν ᾖ*. Letzteres könnte man auch hier ergänzen. Was nun den Sinn angeht, so nehmen Estius u. A. nach dem Vorgange des Chrysostomus das *καλῶς ἀνείχεσθε* als eine ernstliche Billigung, und fassen das Ganze als eine deductio ad absurdum: Wenn freilich meine Gegner einen andern und bessern Jesum predigen als ich, wenn ihr durch sie einen andern und bessern Geist, ein anderes und besseres Evangelium empfanget als durch meine Vermittlung, so könnet ihr es euch mit vollem Rechte gefallen lassen. Dieß ist aber nicht der Fall und kann nicht der Fall sein, also u. s. w. Allein, wie de Wette richtig bemerkt, wird nach dieser Erklärung dem *ἄλλον* und *ἕτερον* die Bedeutung von etwas Besserem willkührlich untergeschoben; auch ist für Paulus ein besserer Christus u. s. w. etwas ganz Undenkbares und Absurdes. Vgl. Gal. 1, 18. Einzig richtig ist es daher, das *καλῶς ἀνείχεσθε* ironisch zu fassen als Tadel der Leser über ihre Willfährigkeit gegen die Irrlehrer; *καλῶς* ist dann das lat. *praeclare* im ironischen Sinne. Wahrscheinlich verkehrten diese Irrlehrer den historischen Christus, behaupteten, erst durch ihre Vermittelung hätten die Korinther den h. Geist empfangen, ihr Evangelium sei von ganz anderer Art als das paulinische. Wenn freilich, sagt nun Paulus, meine Gegner etwas so ganz Neues bei euch lehren und wirken, so würde man es euch nicht verdenken können, wenn ihr euch dieses gefallen ließet. Er meint aber in der Wirklichkeit: so würdet ihr euch mit dem größten Unrechte solche Neuerungen gefallen lassen. Nach dieser Fassung schließt sich das Folgende V. 5. ganz natürlich als Begründung dieses Tadels an: „Denn ich halte dafür, daß ich in keiner Hinsicht zurückstehe hinter den übergroßen Aposteln." — Wir lesen mit der Vulg. *γάρ*. Lachm. hat nach

dem einzigen cod. B. δέ aufgenommen. Auch nach dieser Lesart ist die Gedankenverbindung einfach: „Wenn freilich der Kommende einen andern Jesum predigt - - so ertrüget ihr es bestens; ich meine aber u. s. w." Unter τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων verstehen Viele die wirklichen ersten und vornehmsten Apostel, Petrus, Jakobus und Johannes, und sie berufen sich für diese Deutung auf Gal. 2, 9., wo von diesen drei Aposteln gesagt wird: οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι. Um dann den Primat Petri gegen die auch auf diese Stelle sich berufende protestantische Polemik zu vertheidigen, sagt Cornel. a Lap., die hier behauptete Gleichheit beziehe sich auf die Predigt und Begabung, nicht auf die Gewalt und Jurisdiktion. Allein gegen diese Auffassung spricht zunächst der bittere Ausdruck ὑπερλίαν = *supra quam valde*, übersehr; dann das V. 6. folgende εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, da jeder der drei genannten Apostel wenigstens ebenso wie Paulus ἰδιώτης τῷ λόγῳ war. Auch polemisirt der Apostel hier überall nur gegen die Irrlehrer, seine Gegner in Korinth, nie gegen die wahren Apostel. Es sind also οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι keine andere, als die, welche gleich V. 13. ψευδαπόστολοι genannt werden. — V. 6. Ausgehend von einem Zugeständnisse fährt nun Paulus das μηδὲν ὑστερηκέναι τ. ὑπερλ. ἀποστ. erläuternd fort: „Wenn ich aber auch unkundig bin in der Rede, so doch nicht in der Erkenntniß; sondern in jeder Hinsicht haben wir sie kund gethan in allen Stücken in Bezug auf euch." Wir lesen mit Lachm. und Tischend. nach B. F. G. 17. φανερώσαντες; es ist dann αὐτήν scil. γνῶσιν zu ergänzen. Andere lesen φανερωθείς oder φανερωθέντες mit der Vulgata. Dann sind diese Worte entweder eine Selbstberichtigung: „aber ich bin ja in Allem vor euch offenbar"; oder eine Berufung auf sein Allen bekanntes, offenes, von aller Heuchelei reines Benehmen: „Nihil apud vos dissimulanter egi; totus et per omnia vobis manifestatus sum; utrumque, quod dixi, nostis per experientiam et imperitum me esse sermone et non imperitum scientia" (Estius); oder endlich, was am besten scheint, eine Behauptung, daß er sich in aller Hinsicht und in Allem, was zur Führung des apostolischen Amtes gehört, als Apostel bewiesen habe. — Denn Irrlehrern gegenüber, die sich mit ihrer Beredtsamkeit brüsten

und von ihren Anhängern als erstaunlich beredt angesehen werden mochten, macht Paulus die demüthige Concession: *εἰ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ*, obwohl in seinen Briefen vielfach Stellen vorkommen, die als Muster wahrer, höherer Beredtsamkeit gelten können. Hieronymus nennt daher mit Recht den Apostel *flumen eloquentiae christianae* (vgl. August. de doctr. christ. lib. IV. cap. 6 seqq.). Ist er nun aber auch unkundig in der Rede, so ist er es doch nicht in der tiefern Erkenntniß der christlichen Wahrheiten; diese hat er ihnen hinlänglich kund gethan.

V. 7 ff. Paulus macht nun seine Uneigennützigkeit in der Verkündigung des Evangeliums bei den Korinthern geltend: „Oder habe ich Sünde gethan — während ich mich selbst drückte, damit ihr erhöhet würdet — daß ich unentgeltlich das Evangelium Gottes euch verkündigte?" — Je nachdem wir vorher *φανερωθέντες* oder *φανερώσαντες* lesen, gestaltet sich der Gedankennexus in etwa verschieden. Nach der erstern Lesart ist die Verbindung nach de Wette: „Oder läugnet ihr etwa, daß ich mich in jeder Hinsicht als Apostel bewiesen, weil ihr mir das als Fehler anrechnet, daß ich das Evangelium unentgeltlich verkündigt habe?" Nach der zweiten: „Oder wollt ihr vielleicht deshalb meine *γνῶσις* läugnen, weil ich euch dieselbe unentgeltlich mitgetheilt habe, und mir dieß noch gar als Fehler anrechnen?" Jedenfalls sind diese Worte in tiefem Unmuthe gesprochen. — *ἐμαυτὸν ταπεινῶν* - - *ὑψωθῆτε* ist Zwischensatz: während ich mich meiner apostolischen Vollmacht entäußerte, mir Entsagung und Entbehrung auflegte, damit ihr aus der Tiefe des Juden- und Heidenthums zu der Höhe des Christenthums emporstieget. Das folgende *ὅτι δωρεάν* . . . schließt sich dann unmittelbar an *ἁμαρτίαν ἐποίησα* an. Nach Anderen gibt das Particip. *ταπεινῶν* an, worin die Sünde bestanden haben könne, und *ὅτι δωρεάν κ. τ. λ.* ist Exegese. Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe. — V. 8.: „Andere Gemeinden habe ich ausgebeutet, indem ich Sold empfing zu eurem Dienste, und als ich bei euch war und Mangel litt, bin ich Niemandem zur Last gefallen." Unter *ἄλλας ἐκκλησίας* haben wir nach V. 9. ohne Zweifel macedonische Gemeinden zu verstehen. Paulus bediente sich des hyperbolischen Ausdruckes *ἐσύλησα*,

„quo magis urgeret et culpabiles ostenderet Corinthios“ (Estius). Das Wort ὀψώνιον, *stipendium*, ist vom Kriegsdienste hergenommen und bezeichnet hier soviel als Unterstützung. Das ὑμῶν steht mit Nachdruck dem ἄλλας gegenüber. Nach Apstg. 18, 3. arbeitete Paulus bei seiner Anwesenheit in Korinth als Zeltmacher bei Aquila. Es ist jedoch leicht begreiflich, daß er bei seiner großen anderweitigen Beschäftigung von dem bloßen Verdienste seines Handwerks nicht leben konnte, sondern noch Unterstützung bedurfte. — Das äußerst selten vorkommende Verbum καταναρκᾶν τινος (von ναρκᾶν — *torpere*) heißt eigentlich: „starr und steif auf Jemanden herabdrücken.“ Vulg.: „*nulli onerosus fui.*“ — V. 9.: „Denn was mir fehlte, ersetzten die Brüder, nachdem sie von Macedonien angekommen waren.“ So ist zu übersetzen und nicht: „die Brüder, welche kamen von Macedonien“, weil dann der Artik. οἱ ἐλθόντες stehen müßte. Diese Brüder waren den Lesern bekannt; daher der Artik. οἱ ἀδελφοί. Wahrscheinlich waren es Silas und Timotheus nach Apstg. 18, 5. Gewöhnlich denkt man an Brüder aus Philippi nach Phil. 4, 15.; aber in dieser letzten Stelle ist bloß von solchen Unterstützungen die Rede, welche Paulus von den Philippern „im Anfange des Evangeliums“ und während seines Aufenthalts in Thessalonich, also früher, erhalten. Griesbach und Lachmann haben diese Worte in Parenthese eingeschlossen, allein mit Unrecht; denn das Folgende: „und in jeder Hinsicht habe ich mich gehütet euch lästig zu fallen und werde mich hüten“, schließt sich als die Folge davon passend an, und es findet durchaus keine Unterbrechung der Construktion Statt. Eigentlich: „und in jedem Stücke habe ich unbeschwerlich (ἀβαρής im N. T. nur hier) für euch mich selbst bewahrt und werde mich bewahren.“

V. 10 ff. Den Vorsatz, welchen der Apostel eben in καὶ τηρήσω ausgesprochen, betheuert er hier auf's Heiligste; er wird von diesem Verhalten nie abweichen, und zwar um seiner Gegner willen. „Es ist Wahrheit Christi in mir, daß dieses Rühmen nicht soll in Bezug auf mich zum Schweigen gebracht werden in den Gegenden Achaia's.“ — ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί d. i. „vermöge der in mir wohnenden Wahrheit Christi versichere ich.“ Vgl. Röm. 9, 1.;

ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι. Der Apostel ist sich bewußt, daß Christus und seine Wahrheit in ihm lebe und walte, mithin alle Lüge und Heuchelei von ihm fern sei. — Das Verbum φράσσειν heißt „einschließen, verzäunen", dann mit στόμα: „den Mund verstopfen" (vgl. Röm. 3, 19. Hebr. 11, 33.). Letztere Bedeutung halten wir hier (mit Meyer) fest. Das Fehlen des στόμα ist nicht dagegen, da sich dieses, weil die καύχησις (die hier personificirt ist) etwas Mündliches ist, von selbst versteht. Also: Diesem Rühmen, euch unentgeltlich das Evangelium gepredigt zu haben, soll in Bezug auf mich der Mund nicht gestopft werden d. i. frei und offen will ich mich dessen überall in Achaia rühmen können. — Den negativen und positiven Grund hiervon gibt dann Paulus V. 11 f. an: „Warum? weil ich euch nicht liebe?" d. i. liegt der Grund, warum ich von euch keine Unterstützung angenommen habe und annehmen werde, von den ärmern Maceroniern hingegen mir solche habe reichen lassen; etwa in dem Mangel der Liebe zu euch? — Mit zarter Innigkeit beantwortet Paulus diese Frage mit einem „Gott weiß es", nämlich, daß ich euch liebe, und fährt dann V. 12. fort: „Was ich aber thue, werde ich auch (ferner) thun, um abzuschneiden die Gelegenheit derer, die Gelegenheit suchen, damit sie in dem, dessen sie sich rühmen, erfunden werden wie auch wir." Mit Unrecht wollen Einige καὶ ποιήσω zum Vordersatze ziehen und als Nachsatz ergänzen τοῦτο ποιῶ καὶ ποιήσω: „Was ich aber thue und thun werde, das thue ich und werde ich thun, damit u. s. w." Die folgenden Worte ἵνα ἐκκόψω κ. τ. λ. sind dunkel und werden von den Auslegern in verschiedener Weise gedeutet. Augustin (de serm. Dom. in monte 2, 16.) und nach ihm Cajetan und Estius nehmen das zweite ἵνα - - καὶ ἡμεῖς als Exposition von ἀφορμήν und schließen ἐν ᾧ καυχῶνται in Parenthese ein: „die da Gelegenheit suchen, um wie wir erfunden zu werden (wessen [nämlich: erfunden zu werden wie wir] sie sich eben rühmen)." Nach dieser Erklärung sollen die Gegner des Apostels gewünscht haben, daß dieser, ebenso wie sie, von den Korinthern Unterstützung annehme, damit sie sich rühmen könnten, daß Paulus, der in vielen Stücken, in der Beredtsamkeit, in der weltlichen Weisheit u. s. w. von ihnen

übertroffen werde, auch in diesem Punkte ihnen nicht vorgehe, sondern ihnen gleich stehe. Paulus aber, damit er ihnen auch diesen Anlaß sich zu rühmen entreiße, habe keine Unterstützung annehmen wollen, damit sie gezwungen würden, anzuerkennen, daß er wenigstens in dieser Hinsicht ihnen vorgehe. — Chrysostomus und nach ihm viele Ausleger gehen bei der Erklärung dieser Worte von der ganz entgegengesetzten Voraussetzung aus, die Gegner Pauli in Korinth hätten unentgeltlich gelehrt, sich dessen gerühmt und den Apostel der Habsucht angeklagt. Sie verstehen dann τὴν ἀφορμήν von der Gelegenheit, sich über Paulus zu erheben und groß zu machen, nehmen ἵνα - - καὶ ἡμεῖς dem vorhergehenden Zwecksatze coordinirt, und deuten ἐν ᾧ καυχῶνται von der unentgeltlichen Wirksamkeit der Gegner. Hiernach wäre der Sinn: Mein Verfahren, euch unentgeltlich das Evangelium zu predigen, werde ich auch in Zukunft einhalten, damit ich meinen Gegnern, die jede Gelegenheit sich über mich zu erheben aufsuchen, diesen Anlaß nehme, und damit sie in dem Punkte der Uneigennützigkeit erfunden werden wie auch ich. Allein gegen beide Erklärungen erhebt sich zunächst das Bedenken, daß man nach ihnen statt „damit sie erfunden werden wie auch wir" erwarten sollte: „damit wir erfunden werden wie auch sie"; denn die Erklärung des καθὼς καὶ ἡμεῖς durch „nicht besser als wir" oder „nur wie wir", ist durchaus willkürlich. Gegen die zweite Erklärung sprechen dann noch entscheidend die Stellen 1 Kor. 9, 12. 2 Kor. 11, 20., aus welchen erhellt, daß die Voraussetzung, die Gegner Pauli in Korinth hätten unentgeltlich gelehrt, eine ganz unrichtige ist; nach ihnen müssen wir vielmehr bei der Erklärung dieser Worte von der Annahme der Eigennützigkeit derselben ausgehen. Dann ist τὴν ἀφορμήν zu verstehen von der Gelegenheit, den Apostel herabzusetzen, ihn als eigennützig und habsüchtig zu verlästern, und der Zwecksatz ἵνα - - καὶ ἡμεῖς ist dem ἵνα - - ἀφορμήν subordinirt. Zweifelhaft kann nur noch die Bedeutung von ἐν ᾧ καυχῶνται sein, ob es allgemein auf die Wirksamkeit oder speciell auf die Uneigennützigkeit, womit die Gegner prahlten, sich bezieht. Nach der erstern Beziehung wäre der Sinn: damit sie in ihrem mit solcher Ruhmredigkeit betriebenen apostolischen Wirken erfunden werden wie auch wir. Allein die letztere Beziehung paßt besser zu dem

ganzen Gedankengange, und nach ihr ist der Sinn des Ganzen: Ich werde fortfahren, euch unentgeltlich das Evangelium zu predigen, damit ich meinen Gegnern, die jede Gelegenheit aufsuchen, mich als eigennützig und habsüchtig zu verlästern, diesen Anlaß nehme, und zwar in der Absicht, daß sie gezwungen werden im Punkte der Uneigennützigkeit sich eben so zu zeigen, wie ich mich erweise; denn bis jetzt war der Ruhm der Uneigennützigkeit, den sie sich beilegten, eitle Prahlerei und Lüge (vgl. V. 20.). So schließt sich das V. 13. Folgende als Rechtfertigung dieser Absicht ganz ungezwungen an: „Denn die derartigen (Lehrer) sind falsche Apostel, trügliche Arbeiter, sich umgestaltend zu Aposteln Christi." Wir nehmen mit Estius u. A. *ψευδαπόστολοι* als Prädikat, und nicht mit Andern als Subjekt. Letztere Fassung gäbe den ganz ungehörigen Sinn: „Denn die derartigen falschen Apostel (zum Unterschiede von andern falschen Aposteln) sind trügliche Arbeiter u. s. w." Durch *ἐργάται δόλιοι* bezeichnet Paulus seine Gegner als solche, die mit Betrug und unredlichen Absichten am Werke des Evangeliums arbeiten. — *μετασχ. εἰς ἀποστ. Χρ.* = *personam induentes apostolorum Christi*, d. i. äußerlich als wahre Gesandten Christi sich darstellend, da sie doch in der Wirklichkeit Diener des Satans sind, wie das Folgende näher ausdrückt.

V. 14 f. Wir lesen *καὶ οὐ θαῦμα* nach überwiegenden Zeugen, und nicht *θαυμαστόν* mit der Recepta: „Und kein Wunder! denn er selbst, der Satan, gestaltet sich um in einen Engel des Lichts; nichts Außerordentliches ist es also, wenn auch seine Diener sich umgestalten, wie Diener der Gerechtigkeit; ihr Ende wird ihren Werken gemäß sein." — Wir haben hier einen Schluß a maiori ad minus: Da der Satan selbst, der Engel der Lüge und der Finsterniß (vgl. Ephes. 6, 12. Kol. 1, 13. Apstg. 26, 18.), in den Versuchungen, mit denen er dem Menschen sich nahet, den Schein eines guten Engels, eines Engels, der an dem ewigen Lichte der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit Theil hat, anzunehmen weiß, so ist nicht zu verwundern, wenn auch seine Diener in der Heuchelei ihm nachfolgen und sich den Schein geben, als seien sie Diener jener Gerechtigkeit, die der Welt durch Christus ist zu Theil geworden. Aber wenn sie auch vor den Menschen

sich verstellen können, so doch nicht vor Gott; ihr endliches Schicksal wird ihren Werken entsprechen. Vgl. Phil. 3, 19. Röm. 6, 21.

V. 16 ff. Nachdem Paulus von seiner uneigennützigen Wirksamkeit gesprochen, will er jetzt, zu V. 1. zurückkehrend, von Neuem beginnen sich selbst zu rühmen und mit seinen Gegnern sich zu vergleichen. Zuvor aber entschuldigt er sich mit seiner, jedoch immer schärferer Ironie wegen dieses thörichten Beginnens: „Wiederum sage ich: Niemand halte mich für thöricht; wenn aber doch, so nehmet (d. h. höret) mich auch wohl als Thörichten an, damit auch ich ein Bischen mich rühme." — Das *πάλιν* blickt auf V. 1. zurück, wo Paulus dem Sinne nach dasselbe gesagt hat, was er in dem folgenden *μή τίς με - - - καυχήσωμαι* ausspricht. Estius will das Ganze in Parenthese einschließen, aber mit Unrecht. — *εἰ δὲ μήγε* d. i. „wenn ihr diesen Wunsch aber nicht gewährt"; ebenso kommt auch der Gebrauch von *κἄν* = *vel certe* auf eine Auslassung zurück: *δέξασθέ με. καὶ ἐὰν ὡς ἄφρονα δέξησθέ με.* Vgl. Mark. 6, 56. (Win. S. 515.). Der Apostel bittet also, seine Leser mögen ihn nicht für einen Thoren halten, wenn er anfängt, sich selbst zu rühmen; denn nur der ist thöricht, welcher aus Eitelkeit sich rühmt. Wollen sie aber dennoch ihn für einen Thoren halten, nun, so mögen sie ihn als Solchen anhören; sie gestatten ja, daß die falschen Apostel bei ihnen sich brüsten, sie mögen also erlauben, daß auch er ein wenig sich rühme. In dem *κἀγώ* (auch ich, wie Andere) - - *καυχήσωμαι* liegt eine scharfe Rüge der Korinther, daß sie den Prahlereien seiner Gegner geneigtes Gehör schenken. — V. 17. Paulus hat eben gesagt, die Leser möchten ihn wenn auch nur als Thoren anhören. Dieses erläutert er nun hier näher: „Was ich rede, nicht dem Herrn gemäß rede ich es, sondern so zu sagen in Thorheit, in diesem Gegenstande des Rühmens. — Das *ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τ. καυχήσεως* (vgl. zu 9, 4.) ziehen wir am besten mit Estius zu *ὃ λαλῶ*: „Was ich in diesem Punkte des Rühmens jetzt von mir sagen werde, nicht sage ich es *κατὰ κύριον* d. h. nach dem Sinne und Geiste des Herrn, der „nicht sich selbst gefiel" (Röm. 15, 3. vgl. Matth. 11, 29. Luk. 17, 10.) und für dessen Diener sich Demuth und Bescheidenheit schickt. Pau-

lus will sagen: Wenn er nun anfange sich zu rühmen, so scheine dieß allerdings nicht nach dem Sinne des Herrn und seiner apostolischen Würde angemessen, vielmehr erscheine es gewissermaßen als Thorheit; aber die Leser haben ihn dazu gezwungen (12, 11.). Daß durch *οὐ κατὰ κύριον λαλῶ* der inspirirte Charakter der Rede des Apostels nicht aufgehoben wird, wie Einige gemeint, versteht sich hiernach von selbst.

V. 18 f. Zu dieser Thorheit des Selbstrühmens, fährt Paulus fort, reiße ihn hin das Beispiel seiner Gegner; die Leser mögen es also damit entschuldigen: „Da Viele sich rühmen dem Fleische nach, so will auch ich mich rühmen." Die *πολλοί* sind eben die Gegner Pauli in Korinth. — *κατὰ τὴν σάρκα* nehmen die Neuern als Gegensatz zu dem vorhergehenden *κατὰ κύριον*, also: „auf Antrieb der sündlichen Natur, im selbstsüchtigen Sinne." Und da man nun nicht wohl annehmen darf, daß der Apostel in diesem Sinne sich rühmen zu wollen behaupte, so urgirt man, daß er bei *κἀγὼ καυχήσομαι* das *κατὰ τὴν σάρκα* nicht wiederhole. Allein besser (man beachte den Artik. *τὴν*) ist es, den Ausdruck als den Gegenstand des Rühmens bezeichnend aufzufassen: „wegen der äußern Vorzüge", *ἀπὸ τῶν ἔξωθεν* (Chrysost.), *secundum res carnales et externas* (Thomas). Denn es sind meist äußere Vorzüge, die der Apostel gleich V. 23 ff. aufzählt. Vgl. Phil. 3, 3 ff. — V. 19. Und in diesem Vorhaben, sich selbst zu rühmen, wird er ermuthigt durch das Verhalten der Korinther: „Denn gern traget ihr mit den Thörichten (zu welchen auch ich mit meinem Rühmen gehöre) Geduld, da ihr ja kluge Leute seid", und es ein Zeichen des Weisen ist, den Thoren zu ertragen. In *φρόνιμοι ὄντες* liegt eine ähnliche Ironie, wie in 1 Kor. 4, 8. — V. 20. Ja die Korinther lassen sich von seinen Gegnern noch viel Aergeres gefallen, als ein bloßes thörichtes Rühmen: „Denn ihr ertraget es ja, wenn Einer euch knechtet, wenn Einer (euch) aufzehrt, wenn Einer (euch) fängt, wenn Einer sich überhebt, wenn Einer euch ins Gesicht schlägt." Enthalten diese Worte zunächst einen bittern Sarkasmus über die Willfährigkeit der Korinther, so dienen sie doch indirekt auch dazu, das Benehmen seiner Gegner in das wahre Licht zu setzen, indem er diese charakterisirt als herrschsüchtig (*κατα-*

δουλοῖ, vgl. Gal. 2, 4.), habsüchtig (*κατεσθίει*, *devorat*, vgl. Mark. 12, 40.), als Menschen, die bald mit List und Schmeichelei zu fangen suchen (*λαμβάνει*, vgl. 12, 16.), bald stolz thun (*ἐπαίρεται*) ja frech gewaltsam sind. Der letzte Ausdruck *εἰς πρόσωπον ὑμᾶς δέρει* ist nämlich hyperbolische Bezeichnung einer schmählichen und despotischen Behandlung. Das fünfmal wiederholte *εἴ τις* macht die Rede affectvoll. Vgl. 1 Tim. 5, 10. — V. 21.: „Zur Schande sage ich es, wie daß wir (unsererseits) schwach gewesen sind" (einige Handschriften und auch die Vulg. setzen hinzu: „in diesem Punkte"), d. h. zu meiner Beschämung muß ich gestehen, daß ich zu einem solchen gewaltsamen Verfahren, zu einem solchen herrischen Betragen gegen euch allerdings zu schwach gewesen bin. Das *ὡς ὅτι* führt den Inhalt des schimpflichen Geständnisses ein, aber nicht schlechthin objektiv, sondern als vorgestelltes (*ὡς*) Faktum. Das Geständniß gewinnt durch *ὡς ὅτι* etwas Zögerndes, was den ironischen Zug verstärkt (Meyer). — Dem ironischen *ἠσθενήσαμεν* (Lachm. nach B. *ἠσθενήκαμεν*) stellt dann Paulus als Contrast gegenüber: „Worin aber etwa Einer dreist ist — ich sage es in Thorheit — bin auch ich dreist", d. i. wessen sonst Jemand sich zuversichtlich rühmt, dessen kann auch ich mich dreist rühmen, mag auch diese Behauptung meinen Gegnern wiederum als Thorheit erscheinen. Wir verstehen hiernach *ἀτιμία* von der Schande Pauli und beziehen *λέγω* vorwärts. Dann ergibt sich der Sinn ganz einfach. — Chrysostomus, Estius u. A. verstehen aber *ἀτιμία* von der Schande der Korinther, und beziehen *λέγω* zurück auf das im vorigen V. Gesagte: „zu eurer Schande sage ich dieses (V. 20.), als ob wir schwach gewesen wären in diesem Stücke, und nicht dasselbe hätten thun können." Allein nach dieser Fassung dürfte bei *κατ᾽ ἀτιμίαν* das *ὑμῶν* nicht wohl fehlen; auch verlöre die Stelle hiernach ganz ihren ironischen Charakter, der doch allein zum Ganzen paßt.

V. 22 ff. Alles V. 16—21. Gesagte diente gleichsam nur als Einleitung zu der jetzt folgenden Selbstvergleichung Pauli mit seinen Gegnern; das unmittelbar vorhergehende *ἐν ᾧ δ᾽ ἄν τις τολμᾷ τολμῶ κἀγώ* bildete den Uebergang dazu. In den äußern Vorzügen der Geburt, sagt er hier, stehe er ihnen völlig gleich, in dem Verhältnisse zu Christo, in dem, was er für

die Sache des Evangeliums gelitten habe und noch leide, gehe er ihnen vor. — Ob wir die einzelnen Satztheile mit der Vulgata affirmativ oder mit Lachmann als Frage und Antwort lesen, hat auf den Sinn keinen wesentlichen Einfluß. Dem lebhaften Affekte der Rede entspricht aber mehr die fragende Fassung. Also: „Sind sie Hebräer? — auch ich. Sind sie Israeliten? — auch ich. Sind sie Saamen Abraham's? — auch ich.“ In den drei Ausdrücken *Ἑβραῖοι, Ἰσραηλῖται, σπέρμα Ἀβραάμ*, die eine Klimax bilden, faßt Paulus alle Vorzüge des jüdischen Volkes, mit welchen seine Gegner auf ihrem judaistischen Standpunkte sich brüsteten, zusammen. *Ἑβραῖοι* heißen die Juden nach ihrer Nationalität; *Ἰσραηλῖται* werden sie genannt als das auserwählte theokratische Volk (vgl. Röm. 9, 4 f.); als *σπέρμα Ἀβραάμ* endlich sind sie das messianische Volk, die natürlichen Erben der dem Abraham gegebenen Verheißung, des messianischen Heiles (vgl. Röm. 11, 1. 9, 7.). Eben diese drei Ehrennamen kann auch Paulus sich beilegen. Vgl. Phil. 3, 5. — Von den Vorzügen der Geburt geht er nun V. 23. zu dem Verhältnisse der Gnade über: „Sind sie Diener Christi? — als ein Aberwitziger rede ich — mehr ich.“ — *παραφρονῶν λέγω* ist stärker als *ἐν ἀφροσύνῃ λέγω* V. 21. Die Vulgata gibt es zu schwach durch „*ut minus sapiens dico.*“ Das *ὑπὲρ ἐγώ* bildet das einzige Beispiel im N. T., wo eine Präposition ohne Casus für das Adverbium steht. Vielleicht nicht mit Unrecht schreibt es daher Lachmann als Ein Wort *ὑπερεγώ*, welches dann dem vorhergehenden *κἀγώ* entspricht. Hier, wo die Rede auf das Verhältniß zu Christo kommt, genügt dem Apostel das *κἀγώ* nicht mehr, es muß ein *ὑπερεγώ* eintreten. — Durch die Frage *διάκονοι Χριστοῦ εἰσίν;* will Paulus nicht seinen Gegnern das Zugeständniß machen, daß sie wirklich Diener Christi sind, wie er ihnen eben zugestanden, daß sie Hebräer u. s. w. seien, denn dieß widerspräche dem V. 13 ff. Gesagten; vielmehr will er sagen: Gesetzt daß sie Diener Christi wären, wie sie es zu sein sich rühmen, so bin ich dieß in einem höhern Grade, indem ich viel mehr für Christus gethan und gelitten habe, als sie. Vgl. 1 Kor. 15, 10. In dem Gefühle aber, daß er sich dieses Vorzugs als eines Geschenks der Gnade eigentlich nicht rühmen

dürfe, setzt er in der Parenthese hinzu: *παραφρονῶν λαλῶ.* Nach dieser Erklärung haben wir zu *ὑπερεγώ* ein *διάκονος Χριστοῦ* ergänzt. Andere nehmen es absolut und geben den Sinn dieser Worte dahin an: „Sind sie Diener Christi? Nun, wenn sie das sind, so bin ich noch mehr! So scheint es auch die Vulgata gefaßt zu haben, die „*plus ego*“ und nicht „*magis ego*“ übersetzt. Hiernach wäre die Parenthese ironisch zu fassen und vom Standpunkte der Gegner aus gesagt. Allein wie hätte Paulus behaupten können, er sei mehr denn ein Diener Christi?! — Es folgt nun in einer schwungvollen Rede eine Rechtfertigung des in *ὑπερεγώ* ausgesprochenen Selbstgefühls, um die Prahlereien der Gegner zu vernichten. Die Adverbia *περισσοτέρως, ὑπερβαλλόντως* u. s. w. sind adjektivisch an die Substantiva angereiht; man könnte ein *οὖσι* ergänzen (vgl. 1 Kor. 12, 31. Phil. 1, 26. Gal. 1, 13.). Der Comparativ dient zur Vergleichung mit den Gegnern. Also: „Durch mehr Anstrengungen (nämlich bin ich mehr Diener Christi als meine Gegner), durch mehr Gefangenschaften, durch über die Maaßen erlittene Schläge, durch häufige Todesgefahren.“ Nach Clemens v. Rom (ad Cor. I, 5.) war Paulus siebenmal in Gefangenschaft. Für das *ἐν πληγαῖς ὑπερβ.* und *ἐν θανάτοις πολλάκις* gibt dann Paulus in einer Parenthese V. 24 f. die Belege: „Von den Juden empfing ich fünfmal vierzig (Streiche, *πληγάς*) weniger einen.“ — *παρὰ μίαν* eigentlich „mit Umgehung von einem.“ Nach 5 Mos. 25, 3. sollen bei einer Synagogenstrafe die zu ertheilenden Schläge die Zahl 40 nicht überschreiten. Damit man nun durch etwaiges Verzählen das Gesetz nicht übertrete, wurden in der Wirklichkeit immer nur 39 Hiebe ausgetheilt (Flav. Jos. Antt. 4, 8, 21. 23.). Uebrigens war diese Strafe so grausam, daß nicht selten die Empfänger dabei starben. Die Apostelgeschichte schweigt von dieser fünfmaligen jüdischen Geißelung ganz. — V. 25.: „Dreimal wurde ich mit Ruthen gestrichen“, eine römische Strafe, von der nur Ein Beispiel in der Apstg, 16, 22. vorkommt; „einmal wurde ich gesteinigt“, nämlich in Lystra (Apstg. 14, 19.); „dreimal litt ich Schiffbruch.“ Auch hiervon schweigt die Apostelgeschichte; denn der Schiffbruch, welcher auf der Reise Pauli nach Rom sich ereignete (Apstg. 27, 27. ff.), fällt

in eine spätere Zeit, als die Abfassung unsers Briefes. „Tag und Nacht habe ich auf der Meerestiefe zugebracht." Das Wort νυχθήμερον bezeichnet den ganzen bürgerlichen Tag von 24 Stunden, und βυθός das Meer (vgl. 2 Mos. 15, 5. Ps. 67, 14. 107, 24. nach den LXX). Wie Paulus einen vollen Tag auf dem hohen Meere zubrachte, ob auf einem Wrake, Balken umhergetrieben, oder ob sonst durch ein Wunder erhalten, wissen wir nicht. Zu ποιεῖν im Sinne von „zubringen" vgl. Apstg. 15, 33. Jak. 4, 13. — V. 26 f. schließt nach der Parenthese an V. 23. wieder an, und setzt die dort angefangene Reihe fort: „durch häufige Reisen, durch Gefahren von Flüssen, durch Gefahren von Räubern, durch Gefahren vom eignen Volke, durch Gefahren von den Heiden, durch Gefahren in der Stadt (wie in Damaskus, Jerusalem, Ephesus), durch Gefahren in der Wüste, durch Gefahren auf dem Meere, durch Gefahren unter falschen Brüdern (judaisirenden Namenchristen, vgl. Gal. 2, 4.), durch Mühseligkeit und Beschwerde, durch häufige Wachen (im Kerker vgl. Apstg. 16, 25., bei der Predigt des Evangeliums vgl. Apstg. 20, 7. 31., bei der Hände Arbeit vgl. 2 Thess. 3, 8.), durch Hunger und Durst (vgl. 1 Kor. 4, 11. Phil, 4, 12.), durch häufige Fasten, durch Kälte und Blöße." Unter νηστείαις haben wir wohl, da ἐν λιμῷ καὶ δίψει, also unfreiwilliges Fasten, vorhergeht, freiwillige Fasten zu verstehen (vgl. 6, 5.), welche nach dem h. Thomas vom Apostel unternommen wurden „ad purificandam mentem et edomandam carnem, quo fructuosius evangelium praedicaret." — Uebrigens ersehen wir aus diesem ganzen Leidensregister, wie Manches die Apostelgeschichte von Paulus verschweigt. Von wie vielen Reisen und Gefahren wissen wir weiter nichts, als das Wenige, was er selbst uns hier davon sagt!

V. 28 f. Wir lesen aus überwiegenden kritischen Gründen mit Lachmann ἐπίστασίς μοι. Die gewöhnliche Lesart ἐπισύστασίς μου, die auch bei Chrysost., Theodoret, Theophyl. und Oekumen. sich findet, ist wahrscheinlich aus Apstg. 24, 12. in den Text gekommen, weil man ἐπίστασις nicht verstand; μου statt μοι ist dann voreilige Correktur. Das Wort ἐπισύστασις bezeichnet eigentlich aufrührerischer Zusammenlauf, und in

diesem Sinne wollen es die griechischen Interpreten auch hier nehmen, indem sie es durch οἱ θόρυβοι, αἱ ταραχαί, αἱ πολιορκίαι τῶν δήμων καὶ τῶν πόλεων ἔφοδοι erklären. Allein, wenn das Wort ächt wäre, müßten wir es nach dem ganzen Zusammenhange hier wohl in der sonst allerdings nicht vorkommenden Bedeutung von *Ueberlaufenwerden* fassen, also: „mein tägliches Ueberlaufenwerden" nämlich von solchen, die etwas zu fragen, sich Raths zu erholen haben. Fast denselben Sinn erhalten wir nach unserer Lesart, ἐπίστασις; denn es ist dieses Wort in der Bedeutung von „Andrang", *incursio*, zu nehmen, einer Bedeutung, die es offenbar 2 Makk. 6, 3. hat, und in welcher es auch die Vulgata genommen zu haben scheint, da sie es durch „*instantia*" übersetzt. Die Meisten wollen auch hier die gewöhnliche Bedeutung des Wortes „Achthaben, Aufsicht" festhalten, was aber wegen des dabeistehenden μοι nicht füglich angeht. Denn die Fassung Meyer's, welcher das Komma hinter ἡμέραν tilgend ἡ ἐπίστασίς μοι - - τῶν ἐκκλησιῶν zusammennimmt und übersetzt: „Abgesehen von dem, was außerdem noch statt hat, so ist für mich das tägliche Achthaben die Sorge für sämmtliche Gemeinden", ist zu gesucht und kommt auf eine Tautologie hinaus. Chrysostom. u. A. ziehen χωρὶς τῶν παρεκτός zum Vorhergehenden, so daß hinter παρεκτός ein Punkt zu setzen wäre. Allein diese Verbindung ist unstatthaft, weil dann ἡ ἐπίστασις κ. τ. λ. zu abgerissen dasteht. Verbinden wir aber χωρὶς τῶν παρεκτός mit dem Folgenden, dann ist eine doppelte Construktion möglich, *entweder* so, daß man ἡ ἐπίστασίς μοι κ. τ. λ. als unregelmäßige Apposition faßt: „ohne das, was außerdem (noch kommt), nämlich der tägliche Andrang u. s. w." *oder* besser so, daß man χωρὶς τῶν παρεκτός als ein Abbrechen der vorigen Aufzählung ansieht, und zu ἡ ἐπίστασις ein ἐστί ergänzt: „*Ohne das, was außerdem* (noch statt hat), *ist der tägliche Andrang zu mir, die Sorge für sämmtliche Gemeinden*", d. h. zu allem diesen und vielem andern, was ich noch aufzählen könnte, kommt noch hinzu der tägliche Andrang u. s. w. Die Vulgata übersetzt παρεκτός durch *extrinsecus*. „von Außen her"; und Viele geben danach den Sinn: Zu den bisher aufgezählten *äußern* Leiden kommen noch *innere* Mühen und Sorgen. Allein παρεκτός heißt nirgends *extrinsecus*. son-

dern immer „außer" im Sinne der Ausnahme (vgl. Matth. 5, 32. Apstg. 26, 29. — V. 29. gibt dann Paulus zwei Belege für diese seine Sorge: „Wer ist schwach, und ich bin nicht schwach? Wer wird geärgert, und ich brenne nicht?" Die beiden Verstheile stehen im Verhältnisse der Steigerung; sie drücken die innigste Theilnahme, das lebendigste Mitgefühl des Apostels für die Leiden und Gefahren nicht bloß der einzelnen Gemeinden, sondern auch der einzelnen Gemeindeglieder aus. Wußte er Jemanden schwach im Glauben, schwach im sittlichen Leben, so wurde er mit ihm gleichsam schwach, ließ sich zu den Schwachheiten desselben herab, um ihn aufzurichten und zu stärken (vgl. 1 Kor. 9, 22.); sah er einen Andern zu Unglauben und Sünde verführt, so fühlte er seinerseits (ἐγώ) sich von brennendem Seelenschmerze ergriffen. Denn, wie der h. Augustin sagt, „quanto maior caritas, tanto maiores *plagae de peccatis alienis.*" Vgl. 1 Kor. 12, 26.

V. 30 f. In der vorhergehenden Frage καὶ οὐκ ἀσθενῶ. schien Paulus sich seiner Schwachheit zu rühmen. Daher fügt er hier ganz allgemein hinzu: „Wenn es gerühmt sein soll, will ich mich meiner Schwachheit rühmen." Unter τὰ τῆς ἀσθενείας versteht der Apostel all' die Leiden und Drangsale, die er als von ihm erduldet V. 23 ff. aufgezählt hat, und die ihn in seiner schwachen menschlichen Natur darstellen, auch die letzte scheinbare Schwachheit, daß er mit den Schwachen schwach war, und Eifer und Unwillen empfand, wenn er Aergerniß sah. Er will nämlich sagen: Wenn es nun einmal nicht anders sein könne, als daß auch er seinen prahlenden Feinden gegenüber sich rühme, so wolle er nur dessen, was auf seine Schwachheit sich beziehe, sich rühmen, also ganz anders verfahren, als sie, die mit ihrer Kraft und Stärke prahlen. Er fügt dann V. 31 noch die Betheuerung bei Gott hinzu, daß er nichts Erlogenes in dem vorhergehenden langen Leidensregister berichtet habe: „Gott der Vater des Herrn Jesu, der da gepriesen ist in Ewigkeit, weiß, daß ich nicht lüge." — ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τ. κ. Ἰησοῦ d. i. Gott, der zugleich der Vater des Herrn Jesu ist. Vgl. zu 1 Kor. 15, 24. Eph. 1, 3. Das ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας verstärkt die Versicherung: „Absit, ut abutar eius

testimonio, cui omnis laus et honor debetur in omnem aeternitatem" (Estius).

V. 32 f. Nachträglich fügt Paulus als Beispiel von den *κινδύνοις ἐκ γένους*, von denen er V. 26. gesprochen, seine Flucht aus Damaskus hinzu: „In Damaskus bewachte der Ethnarch des Königs Aretas der Damascener Stadt, um mich zu ergreifen; und mittelst eines Thürchens wurde ich in einem Korbe herabgelassen durch die Mauer und entfloh seinen Händen." Was den Apostel bewog grade dieses Faktum, welches in die ersten Jahre seiner Bekehrung fällt und uns auch Apstg. 9, 23—25. berichtet wird, hervorzuheben, läßt sich nicht angeben. Vielleicht will Paulus diese Begebenheit nur noch nachträglich als die erste Verfolgung erwähnen, die er um Christi willen erduldet. — *ἐθνάρχης* ist Statthalter, Befehlshaber. Aretas, König von Arabien, überzog seinen Schwiegersohn Herodes Antipas mit Krieg und schlug ihn; und als auf dessen Hülferuf der römische Statthalter Vitellius gegen ihn heranzog, den Zug aber nicht vollendete, bemächtigte sich Aretas der Stadt Damaskus; jedoch war seine Herrschaft über diese Stadt nur eine vorübergehende. Statt *τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν* sollte man, da *ἐν Δαμασκῷ* vorhergeht, *τὰς πύλας* erwarten; so steht *ἐν Δαμασκῷ* ganz überflüßig. — Die Gedankenverbindung von V. 31—33. wird von Einigen ganz anders, als in der angegebenen Weise, gefaßt. Meyer u. A. meinen nämlich, das *τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι* V. 30., welches wir auf das Vorhergehende bezogen haben, gehe auf das Folgende; V. 31. schiebe dann Paulus die Betheuerung ein, daß er in dem, was er jetzt berichten wolle, nicht lüge, und fange endlich V. 32 f. wirklich an, sich seiner Schwachheit zu rühmen, und zwar mit dem Berichte seiner gleich in der ersten Zeit stattgehabten Gefahr und Flucht. Diesem Berichte habe noch eine lange Erzählung aller seiner folgenden Leiden und Bedrängnisse folgen sollen, und auf alles das, was er zu sagen im Sinne gehabt, gehe die Betheuerung V. 31.; er breche aber (unbekannt aus welchem Grunde) gleich nach dem ersten Faktum den Bericht ab und gehe (12, 1.) zu den ihm gewordenen Offenbarungen über. Allein wir brauchen zu einer so künstlichen

Deutung unsere Zuflucht nicht zu nehmen, da nach unserer Erklärung der Gedankengang sich ganz natürlich ergibt.

12, 1 ff. Paulus kommt nun auf die ihm zu Theil gewordenen Gesichte und Offenbarungen zu sprechen und macht Eine derselben besonders namhaft. — Die Lesart V. 1. schwankt zwischen *καυχᾶσθαι δεῖ; οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δὲ καὶ εἰς κ. τ. λ.* (Lachmann) und *καυχᾶσθαι δή οὐ συμφέρει μοι· ἐλεύσομαι γὰρ εἰς κ. τ. λ.* (Tischendorf). Für *δεῖ* statt *δή* sprechen überwiegende Zeugen; ob *οὐ συμφέρον μέν* oder *οὐ συμφέρει μοι* die richtige Lesart sei, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden; für erstere sprechen B. F. G. 17. 67. Lesen wir aber *οὐ συμφέρον μέν*, dann müssen wir auch *ἐλεύσ. δέ* statt des gewöhnlichen *ἐλεύσ. γάρ* lesen. Das *καί* endlich ist zwar nur durch B. 213. testirt, paßt aber gut in den Gedankengang. Die Vulgata stimmt mit der erstern Lesart, nur hat sie *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ* gelesen. Also: „Soll gerühmt werden? nun, es nützt freilich nicht, ich werde aber auch auf Gesichte und Offenbarungen des Herrn kommen." Wir lesen nämlich mit Erasm. nach Ambros. *καυχ. δεῖ* als Frage; das entspricht am besten dem raschen Uebergange. Das *καί* vor *εἰς ὀπτασίας* blickt auf 11, 30. zurück. Paulus will sagen: Selbstruhm nützt freilich nicht, ist meistens eine gefährliche Sache; allein da es nun einmal meinen Gegnern gegenüber nothwendig ist, daß ich mich rühme, so will ich nicht bei meinen Schwachheiten und Leiden allein stehen bleiben, sondern auch der hohen Begnadigungen, die mir von Christo (*κυρίου* Genit. subiect.) zu Theile geworden, Erwähnung thun. — Unter *ὀπτασίας* haben wir jene Gesichte zu verstehen, die der Mensch im Zustande der Verzückung mit den Augen des Geistes schaut. Wird mit diesen Gesichten zugleich das Verständniß derselben gegeben oder sind sie mit einer innern Ansprache verbunden, so werden die *ὀπτασίαι* zu *ἀποκαλύψεις*. Der Unterschied von *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* ist also wohl mit dem h. Thomas dahin anzugeben, daß letztere in gewöhnlicher Ordnung die erstern voraussetzen und einschließen. In dem Leben mancher Heiligen, besonders in der Selbstbiographie der h. Theresia, ist nicht selten von solchen höhern Seelenzuständen die Rede, wo der menschliche Geist vom Geiste Gottes

ergriffen und emporgehoben die göttliche Wahrheit, die wir im gewöhnlichen Zustande nur dunkel im Glauben erkennen, unmittelbar schaut, und wo demselben tiefe Blicke gewährt werden in jene göttlichen Geheimnisse, die der reflektirende Verstand nimmer zu erreichen im Stande ist — Bemerken wir nur noch, daß vorliegende Stelle die Veranlassung gab zur Abfassung einer Schrift, die den Titel *Ἀποκάλυψις Παύλου* führt, deren Unächtheit aber längst von Allen anerkannt ist.

V. 2. Paulus führt nun Ein Beispiel von solchen ihm zu Theil gewordenen Begnadigungen an: „Ich kenne einen Menschen in Christo, welcher vor vierzehn Jahren — ob im Leibe, ich weiß es nicht, ob außer dem Leibe, ich weiß es nicht, Gott weiß es — entrückt wurde bis in den dritten Himmel.“ — *ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ* ist ein Mensch, der durch Glauben und Taufe Christo eingepflanzt ist, also kurz, ein Christ. Daß Paulus mit diesem Ausdrucke sich selbst bezeichnen wolle, ist schon aus dem ganzen Contexte ersichtlich, erhellt aber klar aus V. 7. Er spricht von sich in der dritten Person, theils aus Bescheidenheit, nach welcher er sich nicht gern gradezu und ausdrücklich als einen so hoch Begnadigten nennen mochte; theils und hauptsächlich aber wohl deshalb, weil er sich nicht aus eigener Kraft und selbstthätig in diesen Zustand versetzt hatte, sondern derselbe ihm mehr angethan worden war, er also der Wirksamkeit des göttlichen Geistes gegenüber sich nur passiv verhalten hatte. Und da er in dieser Passivität dennoch das volle Bewußtsein über seinen Zustand behalten hatte, so mußte er im gewöhnlichen Zustande der Reflexion sich wie ein Anderer vorkommen, als er in der Ekstase gewesen war, sein Ich mußte ihm als ein Er erscheinen. — Das *πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων* gehört nicht zu *ἐν Χριστῷ*: „einen Menschen, der schon 14 Jahre Christ ist“, sondern zu *ἁρπαγέντα*: „der vor 14 Jahren entrückt wurde.“ Da Paulus unsern Brief im Jahre 58 n. Chr. schrieb (s. Einl. S. 4.), so war also diese Verzückung im Jahre 43 oder 44 n. Chr. Ob sie dieselbe war mit jener, deren er in seiner Rede Apstg. 22, 17 ff. Erwähnung thut, und die wahrscheinlich stattfand, wo er aus Arabien zurückkehrend zum ersten Male nach Jerusalem kam, oder ob sie in die Zeit seines antiochenischen Aufenthalts (Apstg. 11, 25 ff.) fällt, läßt sich nicht mit Be-

stimmtheit ausmachen. Warum aber diese genaue Zeitangabe? Ohne Zweifel ging dieselbe ganz natürlich und ohne alle Absichtlichkeit hervor aus dem tiefen Eindrucke, den diese Entrückung auf ihn gemacht hatte; sie bezeichnete einen so wichtigen Abschnitt in seinem Leben, daß er die Zeit, wo sie eintrat, noch genau im Gedächtnisse festhielt. Er fügt parenthetisch hinzu: εἴτε ἐν σώματι scil. ἡρπάγη - - ὁ θεὸς οἶδεν, und räumt damit ein, daß er über den Modus der Entrückung keine sichere Auskunft geben könne, ob nämlich die Seele sich dabei im Leibe oder außer dem Leibe befunden habe. So Estius nach dem h. Augustin und Thomas: „Sensus dubitationis est, utrum ea, quae vidit in raptu, viderit anima in corpore manente, an a corpore separata.“ Andere meinen, Paulus wolle sagen, er wisse nicht, ob jene Ekstase mittelst einer temporären Entrückung seines Geistes aus dem Leibe vor sich gegangen, oder ob seine ganze Person, der Körper auch mit, entrückt sei. Allein daß sein irdischer Leib nicht bis in den dritten Himmel, in das Paradies (V. 3.), entrückt werden konnte, darüber war der Apostel gewiß nicht zweifelhaft. Der Ekstatische hat wohl das volle Bewußtsein über seine Verzückung, er fühlt sich unwiderstehlich von einer höhern Macht fortgerissen; ob aber bei diesem Geistesfluge die Seele sich noch im Leibe befinde, das weiß er nicht. Denn in diesem Zustande tritt das niedere Bewußtsein zurück, alle einzelnen Seelenkräfte sind eingesammelt und ruhen, und die Seele tritt ihrer Substanz nach unmittelbar in Verbindung und Verkehr mit Gott. Gewöhnlich ist eine solche Ekstase mit einer völligen Erstarrung des Leibes, bisweilen auch mit einer etwaigen Erhebung desselben über der Erde verbunden. [1]) — In dem Worte ἁρπάζεσθαι liegt das Gewaltsame, Unwiderstehliche einer solchen Entrückung ausgedrückt. Vgl. Apstg. 8, 39. Offenb. 12, 5. 1 Theſſ. 4, 17. Durch das zurückweisende τὸν τοιοῦτον wird nach der Parenthese die Rede wieder angeknüpft. Paulus sagt nun, er sei entrückt ἕως τρίτου οὐρανοῦ. Die Vorstellung von mehreren Himmeln geht durch das ganze A. u. N. T. Vgl. Eph. 4, 10. Hebr. 4, 14. Insbesondere wird in der h. Schrift ein

---

[1]) S. die Selbstbiographie der h. Theresia Kap. 20. und Görres Mystik an vielen Stellen.

dreifacher Himmel unterschieden: 1. der Lufthimmel, *coelum aëreum;* dieser ist gemeint, wenn von „Vögeln, Wolken des Himmels" die Rede ist. 2. Der Sternenhimmel, *coelum sidereum:* „Ich will mehren deinen Saamen, wie die Sterne des Himmels", 1 Mos. 22, 17. u. ö. — 3. Der geistliche Himmel, die Wohnung Gottes, der Aufenthaltsort der seligen Geister, von den spätern Theologen *coelum empyreum* genannt. Von diesem ist die Rede im Gebete des Herrn: „Vater unser, der du bist in den Himmeln — dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden", und diesen letztern meint Paulus hier.

V. 3 f.: „Und ich weiß von selbigem Menschen — ob im Leibe oder geschieden von dem Leibe, weiß ich nicht (*οὐκ οἶδα* fehlt bei Lachm. nach B.), Gott weiß es —, daß er entrückt wurde in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, die ein Mensch nicht aussprechen kann." — In der Erklärung dieser Worte gehen die Ausleger weit auseinander. Zuerst ist man nicht darüber einig, ob die hier erwähnte Entrückung dieselbe mit der vorher V. 2. genannten, oder ob sie eine von derselben der Zeit nach verschiedene sei? Für letztere Ansicht scheint der Plural *ὀπτασίας* und *ἀποκαλύψεις* V. 1. zu sprechen; allein für erstere Meinung entscheidet doch der Umstand, daß Paulus hier nicht wie V. 2. eine Zeitbestimmung gibt, und daß er von dem, was er im dritten Himmel gesehen und gehört, gänzlich schweigt. Ist aber V. 2—4. nur von Einer Entrückung die Rede, dann fragt es sich weiter: Ist die hier genannte Entrückung so ganz identisch mit der vorher erwähnten, daß *εἰς τὸν παράδεισον* genau dasselbe bezeichnet, was vorher *ἕως τρίτου οὐρανοῦ*, oder haben wir hier ein zweites Moment, einen höhern Grad der Einen Entrückung? Diejenigen, welche der erstern Ansicht sind (und es sind die Meisten), meinen, Paulus erzähle dieselbe Entrückung hier noch einmal, um die Erhabenheit des damaligen Augenblickes mit Emphase zu bezeichnen. Allein die ganze umständliche Wiederholung desselben Faktums, nur mit veränderter Bezeichnung des Ortes, wäre nicht feierliche Rede, sondern wahre Battologie. Daher haben mit Recht schon die ältern Ausleger (Clem. v. Alex. Irenäus, Origenes, Athanas. und andere Väter und Scholastiker) das Pa=

radies vom dritten Himmel unterschieden, und gemeint, hier werde ein höherer Grad der eben erwähnten Entrückung angegeben. Allein in welcher Weise dieser Unterschied zu denken sei, darüber sind die Ansichten wieder verschieden. Einige Neuere meinen, Paulus habe, wie die spätern Rabbinen, einen siebenfachen Himmel unterschieden, nämlich 1. velum, 2. expansum, 3. nubes, 4. habitaculum, 5. habitatio, 6. sedes fixa, 7. Araboth sive *ταμεῖον*, und erzähle nun hier, er sei zuerst bis in den dritten Himmel (also bis zu den Wolken) entrückt worden, und dann weiter, höher hinauf ins Paradies (den siebenten Himmel), so daß also das *ἕως τρίτου οὐρανοῦ* ein Absatz, gleichsam ein Ruhepunkt des Raptus gewesen wäre. Allein abgesehen davon, daß wir die rabbinische Meinung von dem siebenfachen Himmel sonst bei Paulus nirgends finden, bekundet es eine viel zu rohsinnliche Ansicht von diesem Gnadenzustande, wenn man den Apostel will sagen lassen, er sei zuerst bis zu den Wolken, dann von da in den höchsten Himmel entrückt. Am besten scheint es, *τὸν παράδεισον* (nach Luk. 23, 43. Offenb. 2, 7. vgl. 22, 1 ff.) von dem innersten oder höchsten Theil des dritten Himmels zu verstehen, also von jenem Orte, wo man sich die Gottheit thronend und den Seligen zur Anschauung sich darbietend denkt. Dann will Paulus sagen, er sei nicht bloß bis in den Himmel, den Aufenthaltsort der seligen Geister, sondern bis in die eigentliche Gottesnähe entrückt. Er nennt diese das Paradies wegen der Freude und Wonne, die er daselbst empfunden. Fühlt die Seele sich in der Nähe Gottes, ihres Ursprunges und letzten Zieles, dann jubelt und jauchzt sie in unaussprechlicher Lust. Aehnlich der h. Thomas, Cajetan und Estius; nach ihnen will der Apostel sagen: „Se raptum fuisse non solum secundum vim intellectivam ad cognoscendum quaedam sublimia mysteria, quae insinuantur per tertium coelum, verum etiam secundum voluntatem ad percipiendam ex huiusmodi cognitione specialem quandam et ineffabilem suavitatem; quod intelligitur nomine paradisi. Nam paradisus hortum significat amoenitatis et voluptatis." — Paulus sagt, er habe gehört *ἄῤῥητα ῥήματα;* eigentlich: „Worte, die nicht ausgesprochen, die nicht in Worte gefaßt werden können", ein Oxymoron. Das folgende *οὐκ ἐξόν* ist dann nicht sosehr von

der Unerlaubtheit als vielmehr von der Unfähigkeit diese Worte auszusprechen zu verstehen. Die Ekstase ist eine Anticipation der Seligkeit; in derselben schaut der Mensch die ewige Wahrheit, die er hienieden nur dunkel im Reflexe des Glaubens erkennt, ohne Mittel und ohne Bild; in derselben werden dem Menschen in Einem Augenblicke tiefere Erkenntnisse der göttlichen Geheimnisse mitgetheilt, als er mit seinem natürlichen Verstande sein ganzes Leben hindurch ausforschen kann. Was er aber so mit seinem geistigen Auge unmittelbar geschaut und mit seinem geistigen Ohre unmittelbar vernommen hat, das kann er in unsern von sinnlichen Gegenständen hergenommenen bildlichen Worten nicht ausdrücken; das Ewige, Göttliche läßt sich nicht in Begriffe fassen.

V. 5 f. Einige wollen *τοῦ τοιούτου* als Neutrum fassen: „über derartiges will ich mich rühmen." Allein bei *καυχᾶσθαι* bezeichnet *ὑπέρ* die Person, zu deren Gunsten, *ἐν* aber die Sache, deren man sich rühmt (vgl. 7, 14. 8, 24.). Besser also nehmen wir *τοῦ τοιούτου* gleichförmig mit *τὸν τοιοῦτον* V. 2. 3. als Masculinum, und verstehen darunter den *ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ* im Gegensatze zu *ὑπὲρ ἐμαυτοῦ*, welches Paulum in seiner natürlichen Persönlichkeit, in dem, was er aus sich ist und hat, bezeichnet. So bleibt Paulus in seiner V. 2. begonnenen Darstellung, nach welcher er von sich als von einem Dritten spricht. Also: „Zu Gunsten dessen will ich mich rühmen, zu Gunsten meiner selbst will ich mich nicht rühmen, als nur meiner Schwachheiten." Unter *ταῖς ἀσθενείαις* versteht der Apostel dasselbe, was er oben 11, 30. durch *τὰ τῆς ἀσθενείας* ausgedrückt hat: die um Christi willen überstandenen Leiden und Drangsale. Ihrer will er sich rühmen; sonstiges Sichrühmen soll von ihm nur dann geschehen, wenn dabei sein eigenes Ich nicht in Betracht kommt, sondern er als ein bloßes Werkzeug in der Hand des Herrn erscheint, Gott allein also auch dafür die Ehre gegeben wird. „Denn", fährt er V. 6. fort, „wenn ich mich rühmen wollte, würde ich kein Prahler sein (vgl. 11, 1. 16 ff.); denn Wahrheit sage ich. Ich enthalte mich aber (dessen) aus Besorgniß, es möchte Jemand in Bezug auf mich urtheilen über das hin aus, was er mich siehet oder etwa von mir höret."

— Das erste *γάρ* erfordert, wie Meyer richtig bemerkt, den Zwischengedanken: „obschon ich es könnte“, der in der lebhaften Gedankenfolge als sich von selbst verstehend nicht ausgedrückt wurde. — *φείδομαι δέ* scil. *τοῦ καυχᾶσθαι.* Im Folgenden ist zu lesen: *ἤ ἀκούει τι ἐξ ἐμοῦ* i. e. *aut si quid quando audit ex me.* Lachmann hat mit Unrecht das wohlverbürgte *τί* gestrichen. Paulus sagt also: Zu seinen eigenen Gunsten will er sich nicht rühmen, obschon er es wohl könne, damit Niemand eine höhere Meinung von ihm fasse, als ihm nach der eigenen Erfahrung eines Jeden in Wahrheit gebühre. Nach seinem Thun und nach seiner Lehre sollen sie ihn beurtheilen, nicht nach den göttlichen Auszeichnungen, die ihm zu Theile geworden.

V. 7. Vor *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι* hat Lachmann *διό* aufgenommen. Nach dieser Lesart ist hinter *ἀποκαλύψεων* ein Punkt zu setzen und *καὶ τῇ ὑπερβολῇ τ. ἀποκαλύψεων* unmittelbar mit *ἐν ταῖς ἀσθενείαις* V. 5. zu verbinden, somit der ganze V. 6. in Parenthese einzuschließen. Allein abgesehen davon, daß durch eine solche Verbindung der ganze Gedankengang verschroben würde, so ist das *διό*, obgleich durch A. B. F. G. 17. verbürgt, dennoch ohne Zweifel ein Einschiebsel, um die Verbindung herzustellen, da man, die invertirte Wortstellung nicht erkennend, das *καὶ τῇ ὑπερβολῇ τ. ἀποκαλύψεων* in irgend einer Weise zum Vorhergehenden zog. Ohne *διό* ist aber der Satz und die Gedankenverbindung ganz einfach. Eben hat Paulus gesagt, er wolle sich nicht selbst rühmen, damit Niemand eine höhere Meinung von ihm hege, als ihm nach seinem Thun und seiner Lehre zukomme. Daß er nun aber, fährt er hier fort, sich nicht selbst überhebe, dafür ist schon gesorgt; er hat in sich ein Correktiv, was ihn vor Selbstlob und Uebermuth schützt: „Und damit ich mich nicht wegen der außerordentlichen Offenbarungen überhebe, ward mir ein Dorn für das Fleisch gegeben, ein Satansengel, damit er mich mit Fäusten schlage.“ Hinter *κολαφίζῃ* lesen einige Handschriften noch einmal wie im Anfange *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι.* Wären diese Worte ächt, so läge in der Wiederholung derselben eine feierliche Wichtigkeit (Win. S. 539.). Allein sie sind zu wenig bezeugt, als daß wir sie mit Tischend. u. A. ohne Weiteres in den Text aufnehmen könnten. — *τῇ*

ὑπερβ. τ. ἀποκαλύψεων ist vor *ἵνα* gestellt, um den Nachdruck dieser Worte zu heben. Aehnliche invertirte Wortstellungen finden sich 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. u. a. a. St. Das Wort *σκόλοψ* (cod. I schreibt *σκόλωψ*, cod. K. al. *σκώλωψ*) bezeichnet überhaupt jedes Spitzige, Stechende, also Pfahl, Dorn, Stachel. Die Bedeutung „Dorn“ lag dem Apostel aus den LXX (vgl. 4 Mos. 33, 55. Ezech. 28, 24.) am nächsten, und scheint hier die passendste zu sein. — *μοι - - τῇ σαρκί* ist ein doppelter Dativ, der eine der Person, der andere (erklärende, näher bestimmende) der Sache: „für's Fleisch“ d. i. in's Fleisch. Die Vulg. hat: „*stimulus carnis meae.*“ Eine Apposition zu *σκόλοψ* bildet *ἄγγελος Σατανᾶ*, und nicht ist umgekehrt *σκόλοψ τῇ σαρκί* Apposition zu *ἄγγελος Σατανᾶ*, wie Einige wegen des folgenden *ἵνα με κολαφίζῃ* lieber wollen. Statt *Σατανᾶ* lesen Viele *Σατᾶν;* letzteres ist aber nicht als Nominativ zu fassen, als Nom. propr. „der Engel Satan“, oder adjektivisch im Sinne von *angelus adversarius* (Cajetan), sondern als Genitiv, indem das Wort als Indeklinabile behandelt ist. — *ἵνα με κολαφίζῃ* d. i. damit er mich schmählich behandele, peinige. Das Präsens drückt die noch beständige Dauer des Leidens aus. — Was versteht nun Paulus unter *σκόλοψ τῇ σαρκί?* Nach den griechischen Auslegern meint er damit Verfolgungen und Verleumdungen von Seiten seiner im Dienste des Satans stehenden Gegner, oder (wegen des Singulars) eines vorzüglich feindseligen Widersachers. Man beruft sich für diese Deutung auf V. 9. 10. und für den Ausdruck *ἄγγ. Σατ.* in diesem Sinne auf 11, 13. 15. Andere deuten den Ausdruck auf ein sehr empfindliches körperliches Leiden, und man hat dann auf verschiedene specielle Krankheiten, auf hypochondrische Melancholie, stechendes Kopfweh, Hämorrhoiden, Epilepsie u. s. w. gerathen. Obgleich sich hier mit völliger Gewißheit nichts ausmachen läßt, so ist es doch am wahrscheinlichsten, mit dem h. Thomas, Estius und vielen Andern anzunehmen, daß Paulus unter *σκόλοψ τῇ σαρκί* Reizungen zur Unzucht verstehe. Hierfür scheint zuerst der Ausdruck selbst zu sprechen; denn die unordentliche Fleischeslust steckt wie ein Stachel oder wie ein peinigender Dorn in unserm Fleische, und läßt selten dem Menschen, so lange er lebt, völlige Ruhe. Dann das *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι* und *ἵνα με κολαφίζῃ*. Denn

was konnte wohl demüthigender sein, besonders für einen so hoch Begnadigten, wie Paulus war, als diese niedern Regungen der Geschlechtslust! welche Versuchungen des Teufels konnten ihm peinlicher sein und schmählicher erscheinen, als diese Reizungen zur Unzucht! — Zu ἐδόθη ist nicht mit Meyer ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, sondern ὑπὸ τοῦ θεοῦ zu ergänzen: Damit Paulus in der Demuth fortwährend geübt werde, verhängte die erziehende Weisheit Gottes dieses Leiden, d. i. ließ Gott es zu, daß er in dieser Weise vom Teufel versucht würde. So der h. Augustin: „Neque enim diabolus agebat, ne magnitudine revelationum Paulus extolleretur et ut virtus eius perficeretur, sed Deus. Ab illo igitur traditus erat iustus colaphizandus angelo Satanae, qui per eum tradebat et iniustos ipsi Satanae.“

V. 8 ff.: „Wegen dessen habe ich dreimal den Herrn gebeten, daß er von mir wiche. Und er sprach zu mir: Es genügt dir meine Gnade; denn die Kraft vollendet sich in Schwachheit.“ Das μου, welches viele Zeugen hinter δύναμις lesen, scheint eingeschoben, ist aber dem Sinne nach ganz richtig. — ὑπὲρ τούτου nimmt die Vulgata als Neutrum *(propter quod)*; wegen des folgenden ἵνα ἀποστῇ ἀπ᾽ ἐμοῦ fassen wir es aber besser als Masculinum: ὑπὲρ τούτου scil. ἀγγέλου Σατανᾶ. Das τρίς ist nicht mit Vielen in dem unbestimmten Sinne von πολλάκις, sondern in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen: „Non saepius, quam ter rogavit, eo quod post tertiam orationem accepit a Domino responsum“ (Estius). Daß aber der Apostel nach empfangener Ansprache nicht wieder bat, verstand sich bei seiner glaubensvollen Hingabe an den Herrn von selbst. Unter κύριος ist Christus zu verstehen (V. 9.); und bei εἴρηκε ist wohl an eine innere Ansprache zu denken. In der Antwort ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου liegt zwar zunächst eine Absagung der Bitte, aber zugleich auch eine tröstliche Zusage: „Nicht ist es dir nothwendig noch auch nützlich, daß geschieht, um was du bittest; denn durch meine Gnade bist du stark, jenem σκόλοψ τῇ σαρκί Widerstand zu leisten, und diese wird dir nicht fehlen. Denn da, wo der Mensch sich schwach fühlt und als Schwachen bekennt, zeigt sich die Kraft meiner Gnade am herrlichsten“ (vgl. 1 Kor. 2, 4 f.). Ein solches Bekenntniß

der Schwachheit lag aber in der dreimaligen inständigen Bitte Pauli deutlich ausgedrückt. — Diese Ansprache des Herrn hat den Apostel in eine ganz andere Stimmung versetzt: „Am liebsten also werde ich vielmehr mich rühmen meiner Schwachheiten, damit auf mich herabkomme die Kraft Christi.“ Das μᾶλλον gehört nicht zu ἐν ταῖς ἀσθενίαις, so daß der Sinn wäre: Ich will mich mehr meiner Schwachheiten als meiner Offenbarungen oder irgend einer andern Sache rühmen (Estius u. A.), sondern ist mit Theophylakt u. A. zu καυχήσομαι zu ziehen: Statt, daß ich vorher um Abnahme gebeten, will ich mich vielmehr rühmen meiner Schwachheiten, diese gern und freudig bekennen, damit die Gnade Christi ihre Wohnung in mir nehme. Vgl. Röm. 5, 3. 8, 35 ff. In dem ἐπισκηνοῦν liegt das Bleibende der Gnade ausgedrückt: *ut fixam in me sedem habeat.* — V. 10. Weil nun die Kraft der Gnade sich am herrlichsten kund thut in jenen Lagen des Lebens, in welchen die sich selbst überlassene, schwache menschliche Natur verzagt, „deshalb“, sagt Paulus, „habe ich Wohlgefallen an Schwächen, an Schmähungen, an Nöthen, an Verfolgungen, an Drangsalen um Christi willen; denn wenn ich (äußerlich) schwach bin, dann bin ich stark“, nämlich in Christo und in seiner Gnade. — ὑπὲρ Χριστοῦ gehört zu allen fünf vorhergehenden Ausdrücken. Zum Gedanken vgl. 1 Petr. 2, 19 ff.

V. 11 f. Als Paulus oben 11, 16. beginnen wollte, sich selbst zu rühmen, hat er gesagt: „Niemand halte mich für thöricht; wenn aber doch, so höret mich auch wohl als Thoren an.“ Indem er nun hier stille steht und Alles überblickt, was er von da an zu seiner Selbstempfehlung gesprochen hat, ruft er ironisch aus: „Geworden bin ich ein Thor!“ Man beachte das vorangestellte γέγονα: es ist geschehen, eine vollendete Thatsache ist es, daß ich ein Thor bin, da ich mich so gerühmt habe. Das καυχώμενος, welches die Recepta hinter ἄφρων liest, ist ein, wenngleich richtiges, Supplement. — Das γέγονα ἄφρων rechtfertigend fährt er fort: „Ihr habet mich gezwungen (zu dieser Thorheit); denn ich (und nicht meine Gegner) sollte von euch empfohlen (gerühmt) werden; denn in nichts habe ich (als ich bei euch war) den über-

großen Aposteln nachgestanden, wenn ich auch (aus mir selbst) nichts bin." — ὑμεῖς - ἐγώ - ὑφ' ὑμῶν stehen mit Nachdruck. Ein ähnliches demüthiges Bekenntniß finden wir 1 Kor. 15, 8—10. Ueber τῶν ὑπερλ. ἀποστόλων vgl. zu 11, 5. — V. 12. Zum Beweise dieses οὐδὲν ὑστέρησα τῶν ὑπερλ. ἀποστ. beruft sich Paulus auf die von ihm verrichteten apostolischen Zeichen: „Die Zeichen des Apostels wurden freilich unter euch gewirkt unter aller möglichen Duldung durch Zeichen und Wunder und Kraftersweise." — σημεῖα τοῦ ἀποστ. (Vulg. *signa apostolatus mei*) sind Beglaubigungen, durch welche der wahre Apostel Christi sich als solchen dokumentirt. Gleich darauf in σημείοις κ. τ. λ. wird das Wort σημεῖον in seiner speciellen Bedeutung als „Wunderzeichen" genommen. Ueber das sogenannte μέν solitarium = „wohl, freilich" vgl. Win. S. 507. Es wird dem Leser überlassen, einen entsprechenden Gegensatz hinzuzudenken, hier etwa: „aber von eurer Seite hat die Anerkennung gefehlt." Demüthig sagt Paulus, „wurden gewirkt", und nicht „habe ich gewirkt", um Gott allein alle Ehre zu geben, da er selbst bei der Wirkung dieser Zeichen mehr nur das Werkzeug in der Hand Gottes war. — ἐν πάσῃ ὑπομονῇ bezeichnet die ungünstigen Verhältnisse, unter welchen diese Zeichen gewirkt wurden. Ueber die drei Ausdrücke σημεῖον, τέρας und δύναμις für den Einen Wunderbegriff s. zu Hebr. 2, 4.

V. 13 ff. Das eben Gesagte rechtfertigt Paulus hier mit scharf ironischen Worten: „Denn was ist es, worin ihr in Nachtheil gesetzt wurdet gegen die übrigen Gemeinden, außer daß ich für meine Person (αὐτὸς ἐγώ) euch nicht zur Last fiel (euch keine Kosten verursachte)? — Verzeihet mir diese Unbill!" Ueber οὐ κατενάρκησα ὑμῶν s. zu 11, 8. — V. 14. Von der Ironie in die Sprache des väterlichen Ernstes übergehend fährt der Apostel fort: „Sehet! zum dritten Male bin ich jetzt bereit zu euch zu kommen, und ich werde (euch) nicht zur Last fallen." Das τρίτον τοῦτο gehört nicht, wie Estius will, zu ἑτοίμως ἔχω, sondern zu ἐλθεῖν; denn nicht auf die dritte Bereitschaft oder das dritte Vorhaben nach Korinth zu kommen kam es hier an, sondern auf die wirkliche dritte Hinkunft. Dann liegt aber in diesen Worten (vgl. 13, 1.), daß

Paulus vor Abfassung unsers Briefes schon zweimal in Korinth anwesend war. Vgl. 1 Kor. 16, 7. Allg. Einl. S. 29. — Begründend fügt er hinzu: „Denn ich suche nicht das Eure, sondern euch; denn es sollen nicht die Kinder für die Eltern Schätze sammeln, sondern die Eltern für die Kinder." — Zu *οἱ γονεῖς* ist zu ergänzen *ὀφείλουσι θησαυρίζειν*. Paulus stellt sich hier zuerst als wahren Freund, dann als geistlichen Vater der korinthischen Gemeinde hin (vgl. 1 Kor. 4, 15.). Nach dem Principe wahrer Freundschaft hat er nur ihre Person, ihr Heil im Auge, und nicht will er aus der Verbindung mit ihnen irgend zeitlichen Vortheil für sich ziehen. Nach dem natürlichen Rechtsverhältnisse zwischen Eltern und Kindern aber soll er als ihr geistlicher Vater sich nicht durch die Korinther, seine geistlichen Kinder, bereichern lassen, sondern vielmehr will er immer darauf bedacht sein, geistliche Schätze für sie zu sammeln und ihnen diese mitzutheilen. Letztern Grundsatz wendet er nun V. 15. näher an und steigert ihn: „Ich aber meines Theils will sehr gern (das Meinige) aufopfern und aufgeopfert werden (d. i. mein Leben hingeben) für eure Seelen, wenn ich auch, je mehr ich euch liebe, desto weniger (von euch) geliebt werde." Das *εἰ καί* der Recepta und Vulgata ist hinreichend verbürgt, und daher mit Recht von Tischendorf recipirt. Es ist in diesen letzten Worten der höchste Grad der Uneigennützigkeit in der Liebe ausgesprochen: Paulus ist nicht bloß bereit das Seinige, ja selbst sein Leben für die Korinther aufzuopfern, sondern er will sie sogar lieben, wenn er auch seine Liebe nicht erwiedert sieht, wenn er auch keine Hoffnung auf Gegenliebe hegen darf. Zugleich liegt in diesem heroischen Ausspruche ein indirekter Vorwurf der Undankbarkeit und Härte. Ist es ja doch so natürlich, daß Liebe Liebe entzündet: *χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ᾽ ἀεί*, sagt schon Sophokles (Aias V. 522.). Lachmann hat nach A. B. F. G. bloß *εἰ* ohne *καί* aufgenommen. Dann ist der Sinn (nach Meyer): Der Apostel will für den möglichen Fall, daß (*εἰ*) er um so weniger Liebe bei den Lesern findet, je mehr er sie liebt, höchst gern das Seinige und sich selbst für ihre Seelen aufopfern, um so das Aeußerste zur Ueberwindung dieses gesetzten, etwa vorhandenen Mißverhältnisses seiner aktiven und

passiven Liebe durch stärkste Anreizung und Vermehrung der letztern zu thun (Röm. 12, 21. 1 Kor. 13, 4—7.).

V. 16 ff. Wie nicht unmittelbar, so hat auch Paulus nicht mittelbar die Korinther irgend beeinträchtigt; seine Abgeordneten haben das gleiche uneigennützige Benehmen beobachtet, wie auch er. „Sei es aber! ich (für meine Person) habe euch nicht belästiget; aber, da ich verschlagen bin, habe ich euch mit List gefangen." Der Apostel spricht dieses im Sinne seiner Gegner: „Wir wollen zugestehen — so sprechen zu euch meine Gegner —, daß er für seine Person euch nicht lästig gefallen ist; allein, da er schlau ist, hat er durch die, welche er zu euch gesandt, euch um das Eurige gebracht, hat er euch durch seine Abgeordneten geprellt." Dagegen fragt nun aber Paulus V. 17.: „Habe ich denn durch Einen von denen, die ich zu euch gesandt, euch übervortheilt?" — Ueber die Anakoluthie τινα - - διὰ αὐτοῦ ἐπλεονέκτησα s. Win. S. 507. Der Apostel wollte ursprünglich schreiben: „Habe ich Einen von denen, die ich zu euch gesandt, gebraucht, um euch zu übervortheilen?" änderte aber die Construktion. Das Relat. ὧν steht statt τούτων οὓς (vgl. Röm. 15, 18.). — V. 18. Paulus nennt nun beispielsweise den Titus als den zuletzt Hingesandten: „Ich habe den Titus gebeten (nämlich, daß er zu euch reise; es ist die vor diesem Briefe fallende Reise des Titus gemeint, von welcher auch oben 2, 12. 7, 6. die Rede ist, nicht die 8, 16 ff. erwähnte, die noch erst stattfinden sollte), und ich habe mit (ihm) gesandt den (den Korinthern bekannten, uns aber unbekannten) Bruder; es hat euch doch nicht etwa Titus übervortheilt? — Haben wir (nämlich ich, Titus und der Bruder) nicht in demselben Geiste (der Uneigennützigkeit) gewandelt? nicht in denselben Fußstapfen?" — Durch τῷ αὐτῷ πνεύματι wird die innere Uebereinstimmung, durch τοῖς αὐτοῖς ἴχνεσι die Gleichheit des äußern Verfahrens bezeichnet.

§. 10. Schluß.

12, 19 — 13, 13.

Mit V. 18. hat Paulus seine Apologie beendet. Damit es nun aber nicht scheine, als habe er bei dieser Verantwortung

vor seinen Lesern diese zu Richtern über sich eingesetzt, verwahrt er auch noch hievor nachdrücklichst seine apostolische Autorität. Er habe sich allerdings vertheidigt, sagt er, aber nicht vor ihnen, sondern vor Gottes Richterstuhl, und nicht um seinetwillen, sondern zu ihrem Besten. Denn er besorge bei seiner Ankunft traurige Zerwürfnisse unter ihnen zu finden und in die schmerzliche Nothwendigkeit versetzt zu werden, die immer noch unbußfertigen Sünder bestrafen zu müssen, V. 19—21. Bei seiner bevorstehenden dritten Anwesenheit werde er mit voller richterlichen Strenge unter ihnen auftreten, und, da sie es einmal nicht anders haben wollen, werde er ihnen den vollen Beweis seiner apostolischen Machtvollkommenheit und seiner Bewährung geben. Doch wünsche er zu Gott, daß er dieß nicht nöthig haben möge; und grade darum habe er jetzt geschrieben, um bei seiner Anwesenheit der Strenge überhoben zu sein 13, 1—10. Er schließt seinen Brief mit einer Ermahnung und Verheißung und zuletzt mit dem gewöhnlichen Gruße und Segenswunsche, 13, 11—13.

V. 19. Die Lesart *πάλαι*, statt der gewöhnlichen *πάλιν*, hat die Zeugen A. B. F. G. 67. Vulg. für sich, ist daher mit Recht von Lachmann und Tischendorf aufgenommen. Dann ist aber der Satz nicht fragend zu fassen, wie dieses bei der Lesart *πάλιν* nothwendig ist, sondern affirmativ: „Schon lange her meinet ihr, daß wir vor euch uns verantworten! — Vor Gott in Christo reden wir; das alles aber, Geliebte, zu eurer Erbauung." — *πάλαι* = *iam dudum* d. i. die ganze Zeit her, wo ich von mir gesprochen habe. Auf *ὑμῖν* und *κατέναντι* (Tischend. *κατενώπιον*) *θεοῦ* liegt der Nachdruck: Ihr meinet vielleicht, daß ich das Vorhergehende gesagt, um mich vor euch zu vertheidigen! Nein, euer Forum recusire ich; Gottes Gericht allein erkenne ich an, vor ihm vertheidige ich mich „in Christo" d. i. in einer von aller Eifersucht und Eitelkeit reinen Gesinnung, wie sie einem Christen ziemt (vgl. 2, 17.). Der Zweck aber von Allem ist die Erbauung seiner Leser; diese will Paulus durch seine Selbstvertheidigung heilen von der gefährlichen Anhänglichkeit an seine Widersacher, die da Zwietracht in der Gemeinde stiften. Unnöthiger Weise lesen Griesb., Scholz u. A. *τάδε* und verbinden dieses mit *λαλοῦμεν*.

V. 20 f. Hier beginnt nun Paulus seinen Lesern eine Lektion zu geben, welche ihnen den Gedanken, als habe er durch seine vorhergehende Apologie sie zu Richtern zwischen ihm und seinen Gegnern machen wollen, gründlich vertreiben mußte. Er fährt nämlich das ὑπὲρ τῆς ὑμῶν οἰκοδομῆς des vorigen V's. begründend fort: „Denn ich fürchte, daß ich etwa, wenn ich komme, euch nicht so finde, wie ich wünsche, und daß ich von euch so erfunden werde, wie ihr mich nicht wünschet, daß etwa Streit, Eifersucht, Zorn, Parteiränke, Verleumdungen, Ohrenbläsereien, Aufgeblasenheit, Verwirrungen (unter euch sind)." — In εὑρεθῶ ὑμῖν ist ὑμῖν der Dativ bei Passivis statt des Genitiv mit ὑπό, παρά u. s. w. (Win. S. 196.). Also eine doppelte Besorgniß hegt Paulus, zuerst, daß er sie nicht in dem Zustande finde, worin er sie zu finden wünscht, nämlich frei von allem Parteiwesen und rein von Wollustsünden (V. 21.); dann, daß sie ihn so finden, wie sie ihn nicht wünschen, nämlich als strengen Richter und Bestrafer. Die erste Besorgniß findet ihre nähere Erläuterung in dem μή πως ἔρις - - ἧ ἔπραξαν, die zweite in dem, was Paulus 13, 1 ff. sagt. — V. 21.: „(Ich fürchte,) daß bei meiner Wiederkunft mein Gott mich demüthigen werde in Bezug auf euch, und daß ich betrauern werde Viele von denen, welche vorher gesündigt und nicht Buße gethan haben, wegen der Unreinigkeit und Hurerei und Schwelgerei, die sie verübt." — Das μή fassen wir als abhängig von φοβοῦμαι, also als dem vorhergehenden μή πως parallel stehend; nur ist μή bestimmter als μή πως. Lachmann nimmt den ganzen Satz als Frage: „Doch wohl nicht demüthigen wird mich Gott - - und doch wohl nicht betrauern werde ich...?" eine Fassung, die zu dem ganzen Gedankengange durchaus nicht paßt. — πάλιν haben Einige zu ταπεινώσει ziehen wollen, aber mit Unrecht; es gehört zu dem Worte, bei welchem es steht, nämlich ἐλθόντος. Die Lesart ταπεινώσει ist stärker bezeugt als die gewöhnliche ταπεινώσῃ, welche sich als eine mechanische Aenderung nach dem Vorherigen kundgibt. Ueber μή mit dem Indik. Futur. s. Win. S. 446 f. Auch dieses Futurum ist bestimmter, als die vorhergehenden Conjunctive; die Besorgniß des Apostels steigt. Paulus sagt nun: „daß

mein Gott mich demüthigen", d. i. mich niederdrücken werde durch die betrübende Erfahrung, daß ihr euch in einem verderbten Zustande befindet, daß meine Wirksamkeit unter euch fruchtlos gewesen ist. Er nennt Gott seinen Gott (ὁ θεός μου), weil er ihn so oft im Leben als seinen Gott, der über ihn wacht und ihn führt, erfahren hat, und weil er auch in dieser Demüthigung die weise Zulassung, die erziehende Hand Gottes erkennen würde (vgl. Röm. 1, 8. 1 Kor. 1, 4.). — Die Worte καὶ πενθήσω - - ἀσελγείᾳ werden von den Auslegern verschieden gefaßt. Gewöhnlich verbindet man ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ κ. τ. λ. mit μετανοησάντων, und versteht πενθήσω von dem Schmerze, strafen, besonders zu der traurigsten Strafe der Excommunikation, schreiten zu müssen. Hiernach wäre der Sinn: Paulus fürchtet, daß er bei seiner Ankunft in die traurige Lage versetzt werde, Viele von denen, die durch Wollustsünden sich vergangen und noch keine wahre Buße gethan haben, aus der Gemeinde ausschließen zu müssen, wie er früher (vgl. 1 Kor. 5.) den Blutschänder ausgeschlossen hat. Allein gegen diese Erklärung spricht zunächst das πολλούς; denn warum sollte er bloß Viele von den Unbußfertigen ausschließen zu müssen besorgen? warum nicht Alle? Wäre dieß der Sinn, so hätte Rückert nicht Unrecht mit seiner Behauptung, Paulus habe sich hier höchst ungenau ausgedrückt; richtiger hätte er schreiben müssen: πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων τοὺς μὴ μετανοήσαντας. Denn die Annahme, der Apostel habe unter πολλοὺς τ. προημαρτ. κ. μὴ μεταν. ἐπὶ κ. τ. λ. bloß die Schlimmsten von den unbekehrten Wollustsündern verstanden, ist willkürlich. Dann spricht auch gegen jene Erklärung der Umstand, daß das Verb. μετανοεῖν (welches übrigens Paulus nur hier hat) im N. T. nie mit ἐπί, sondern mit ἀπό (Apstg. 8, 22. Hebr. 6, 1.) oder ἐκ (Offenb. 2, 21. 9, 20.) verbunden ist. Einzig richtig ist daher wohl nur die Verbindung des ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ κ. τ. λ. mit πενθήσω. Dann ist der Sinn des Ganzen: Paulus fürchtet, daß er nicht bloß Streitigkeiten bei ihnen antreffen werde (V. 20.), sondern auch, daß er viele von den dann noch unbekehrten Sündern unter ihnen wegen ihrer begangenen Wollustsünden zu beklagen und zu betrauern haben werde, zu betrauern nämlich als todte Glieder der

Gemeinde wegen ihrer Unbußfertigkeit. — Das προ in προημαρτηκότων bezieht sich nicht auf die Zeit vor ihrer Bekehrung, wie Einige gewollt, sondern Paulus blickt damit von der Jetztzeit aus bis in die Zeit vor seiner zweiten Ankunft zurück (vgl. 13, 2.); die ganze Zeit von seiner ersten Anwesenheit in Korinth bis jetzt ist gemeint. — ἀκαθαρσία ist wollüstige Unreinigkeit überhaupt (Röm. 1, 24. Gal. 5, 19.), πορνεία speciell Hurerei, ἀσέλγεια endlich wollüstige Frechheit und Ausgelassenheit (Röm. 13, 13. Gal. 5, 19.).

13, 1 ff. Es folgt nun eine nähere Erläuterung der 12, 20. ausgesprochenen zweiten Besorgniß, daß nämlich die Korinther den Apostel so finden möchten, wie sie ihn nicht wünschen, und zwar durch die Ankündigung eines strengen Verfahrens, das er bei seiner jetzigen Ankunft in Korinth beobachten werde: „Dieses dritte Mal komme ich zu euch. Auf Aussage zweier Zeugen und beziehungsweise (wenn nämlich so viele vorhanden sind) dreier wird jegliche Sache festgestellt werden." — τρίτον τοῦτο (Accus. absol.) ἔρχ. d. i. dießmal komme ich zum dritten Male zu euch. Mit ganz klaren Worten liegt hier ausgesprochen, daß Paulus vor Abfassung unsers Briefes bereits zweimal in Korinth anwesend war. Diejenigen Ausleger, welche hier das ἔρχομαι von dem bloßen Vorsatze oder der bloßen Bereitschaft nach Korinth zu kommen, erklären, thun offenbar den Worten Gewalt an (vgl. 12, 14.). — Mit ἐπὶ στόματος κ. τ. λ. bezieht sich Paulus auf die Gesetzesstelle 5 Mos. 19, 15. Ein förmliches Zeugenverhör, wie es im Gesetze vorgeschrieben, will er anstellen und darnach über die Schuld oder Unschuld der Einzelnen entscheiden (vgl. 1 Tim .5, 19.). Gut paraphrasirt Erasmus: „Hic erit tertius meus ad vos adventus; in hunc se quisque praeparet. Neque enim amplius connivebo, sed iuxta ius strictum atque exactum res agetur. Quisquis delatus fuerit, is duorum aut trium hominum testimonio vel absolvetur vel damnabitur." — Estius u. A. verstehen die zwei oder drei Zeugen von dem Apostel selbst; dieser soll seine mehrfache Anwesenheit in Korinth als ebenso viele Zeugnisse betrachten, durch welche die Wahrheit der Sachen erhärtet werde. Allein es ist durchaus unnöthig, zu einer sol-

chen künstlichen Erklärung seine Zuflucht zu nehmen. Wie wir aber auch die Worte deuten mögen, jedenfalls nimmt Paulus hier die volle richterliche Gewalt für sich in Anspruch, ist also weit entfernt die Korinther als Richter über sich anzuerkennen (vgl. zu 12, 19.). — Zu ῥῆμα in der Bedeutung von „Sache" (wie oft דָּבָר, Koh. 7, 8.) vgl. Luk. 1, 37. — σταθήσεται = יָקוּם.

V. 2 f. Paulus fährt in demselben Sinne fort: „Ich habe vorher gesagt, und sage vorher, wie bei meiner zweiten Anwesenheit, so auch bei meiner jetzigen Abwesenheit, denen, die früherhin gesündiget haben, und den übrigen allen, daß, wenn ich wiederum gekommen sein werde, ich nicht schonen werde." — Das ὡς παρὼν τὸ δεύτερον bezieht sich auf προείρηκα, das καὶ ἀπὼν νῦν auf προλέγω: „Bei meiner zweiten Anwesenheit habe ich es schon gesagt, und wiederhole es jetzt abwesend, daß u. s. w." Diejenigen, welche ungeachtet der klaren Worte V. 1. nur eine einmalige Anwesenheit Pauli in Korinth annehmen, beziehen προείρηκα auf den ersten Brief, speciell auf 1 Kor. 4, 21., und erklären die Worte ὡς παρὼν - - νῦν, die man dann gewöhnlich in Parenthese setzt: „als wäre ich anwesend zum zweiten Male, obschon jetzt abwesend." Das Gesuchte dieser Erklärung fühlt Jeder. — Ueber τοῖς προημαρτηκόσιν vgl. zu 12, 21. Mit τοῖς λοιποῖς πᾶσιν sollen nach Einigen die Widerspenstigen in Korinth überhaupt gemeint sein; besser aber verstehen wir es wohl von den sämmtlichen übrigen Gemeindegliedern, denen Paulus damals zur Warnung und zur Abschreckung vorhergesagt hat, was er ihnen jetzt zum voraus wiederholt, daß er nämlich bei seiner Wiederkunft nicht schonend verfahren würde. Die zweite Anwesenheit Pauli in Korinth war wahrscheinlich von zu kurzer Dauer, als daß er ein förmliches Disciplinarverfahren gegen die Schuldigen in Anwendung bringen konnte; er ließ es aber damals an ernsten Warnungen und Drohungen nicht fehlen. — Ganz enge an οὐ φείσομαι schließt sich als Begründung V. 3.: „Da ihr ja eine Probe des in mir redenden Christus verlanget, welcher gegen euch nicht schwach,

ondern mächtig unter euch ist." Lachmann u. A. nehmen V. 3. als Vordersatz, V. 4. als erläuternde Parenthese und V. 5. als Nachsatz: „Da ihr eine Probe des in mir redenden Christus verlanget - - - (V. 5.), so versuchet (statt von mir eine Probe zu verlangen) euch selbst u. s. w." Allein unsere Auffassung empfiehlt sich als die natürlichere. Paulus will nämlich sagen: „Wenn ich jetzt wieder zu euch komme, werde ich nicht schonen, da ihr ja durch euer Verhalten darauf auszugehen scheint, daß der in mir redende und wirkende Christus sich bewähren, euch eine Probe seiner Wirksamkeit geben soll." Er sieht sich also in seiner apostolischen Wirksamkeit, in der Ausübung seiner Strafgewalt, nur als Organ Christi an; Alles, was er thut, thut Christus durch ihn. Und wie bedenklich und gefährlich ist es, Christum herauszuforderm? Er ist ja nicht schwach, so daß er nicht strafen könnte; vielmehr hat er sich mächtig bewiesen unter ihnen in Geistesgaben, Wundern, mächtig auch in den Strafen gegen den Blutschänder (1 Kor. 5, 5.), gegen die unwürdigen Empfänger der h. Eucharistie (1 Kor. 11, 30.) u. s. w.

V. 4 ff. Wir lesen mit der Vulgata *καὶ γὰρ εἰ.* Zwar fehlt *εἰ* in mehreren Handschriften und ist daher von Lachmann als verdächtig eingeklammert; allein die meisten Auktoritäten sind doch dafür. Also: „Denn obgleich er gekreuziget wurde aus Schwachheit, so lebt er doch aus der Kraft Gottes." Ohne *εἰ* wäre zu übersetzen: „Denn sogar gekreuziget wurde er - - -, aber lebendig ist er u. s. w." Wir haben hier eine Begründung des vorhergehenden *ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν*: Christus ist nicht schwach, sondern stark unter euch; denn obgleich er sich selbst entäußerte und sich so tief in die menschliche Schwachheit erniedrigte, daß er sogar der Gewaltsamkeit der Kreuzigung unterlag (vgl. Phil. 2, 7 f.), so lebt er doch durch die Kraft Gottes, der ihn vom Tode erweckte und ihn zu seiner Rechten erhöhte (vgl. Röm. 6, 4. 9. Apstg. 2, 33.), und ist fortan mit Macht wirksam in der Gemeinde. — Daß es sich nun mit Christo so verhält, ergibt sich daraus, daß beide Verhältnisse, einerseits der Schwäche und anderseits des Lebendigseins, auch bei dem Apostel statt finden: „Denn auch wir sind schwach in ihm; aber wir

werden lebendig sein mit ihm durch Gottes Kraft gegen euch." Wir haben hier also ein Argumentum ab effectu ad causam. In der Gemeinschaft mit Christo, als Christi Diener und Apostel ist Paulus bisher schwach gewesen, schwach besonders in der Schonung, die er bis jetzt gegen die Korinther bewiesen; ist er aber bei ihnen, dann wird er, weil er sich im Verbande mit Christo weiß, aufleben in apostolischer Energie, dann wird er die göttliche Kraft, die in ihm wohnt, gegen sie kund thun. Statt also den in ihm redenden und wirkenden Christus erproben zu wollen, mögen sie, fährt er V. 5. fort, sich selbst untersuchen und prüfen: „Euch selbst untersuchet, ob ihr im (lebendigen) Glauben (und nicht etwa bloße Namenchristen) seid, euch selbst prüfet!" Und vor dieser Selbstprüfung sollten die Leser sich nicht scheuen; denn dieselbe muß sie zu der Selbsterkenntniß führen, daß Christus in ihnen ist und wirkt, wenn anders sie nicht etwa ganz unächte Christen sind: „Oder erkennet ihr euch selbst nicht, daß Jesus Christus in euch ist", d. i. in euch wohnt durch seinen h. Geist, in euch wirksam ist durch seine Gnade und in den wunderbaren Gnadengaben, die grade in eurer Mitte so wunderbar hervortreten? Dieses werdet ihr aber erkennen, „wenn ihr nicht etwa unprobehaltig seid." Vgl. Röm. 8, 9 f. Zu *εἰ μήτι* vgl. 1 Kor. 7, 5. — Und Paulus fährt V. 6. fort: „Ich hoffe aber, daß ihr erfahren werdet, daß wir nicht unprobehaltig sind." Auf *ἡμεῖς* liegt ein besonderer Nachdruck. Das *οὐκ ἐσμὲν ἀδόκιμοι* ist zu nehmen im Sinne der V. 3. geforderten *δοκιμή*. Ernstlich drohend also sagt er hier: Wie auch immer eure Probe ausfallen möge, ich hege die Hoffnung, daß ihr mich wenigstens nicht unprobehaltig finden werdet in der Vollmacht Christi, die Strafgewalt an euch auszuüben.

V. 7 ff. Die eben ausgesprochene harte Drohung mildert Paulus gleich wieder mit den Worten: „Doch bitten wir zu Gott, daß ihr nichts Böses thun möget, nicht daß wir bewährt erscheinen mögen, sondern daß ihr das Gute thuet, wir aber gleichsam unbewährt sind." An der Erklärung dieser Worte ist viel gekünstelt worden. So haben Einige das *μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν*

übersetzt: „daß wir euch nichts Böses thun“, d. i. daß wir nicht gezwungen werden, euch hart zu strafen. Grammatisch ist diese Uebersetzung allerdings zuläßig; allein wie hätte Paulus sein Strafen ein *κακὸν ποιεῖν* nennen können! Andere nehmen *οὐχ ἵνα ἡμεῖς - - ὦμεν* als Zweckangabe, weshalb Paulus zu Gott bitte, daß die Leser nichts Böses thun mögen, zuerst negativ und dann positiv: Wir bitten dieses nicht in egoistischer Tendenz, nicht damit wir durch euer sittliches Verhalten als bewährt erscheinen (insofern nämlich des Schülers Trefflichkeit die Bewährung des Lehrers ist), sondern um euretwillen, damit ihr das Gute thut, also die Bewährung auf euer Seite sei, wir aber wie unbewährt seien, insofern wir uns dann nicht in unserer apostolischen Gewalt (durch Strafvollziehung) zeigen können. So Meyer. Allein nach dieser Erklärung bezöge sich Paulus mit *δόκιμοι* und *ἀδόκιμοι* auf zwei verschiedene Weisen seiner *δοκιμή*, nämlich zuerst auf seine Bewährung durch die lehrende und bildende Wirksamkeit, dann auf seine Bewährung durch die Strafgewalt. Am natürlichsten ist es mit Estius u. A. hinter *οὐχ* wiederum *εὐχόμεθα* zu ergänzen, und *ἵνα ἡμεῖς κ. τ. λ.* als Inhaltsangabe der Bitte oder des Wunsches zu fassen: Nicht wünschen wir, daß wir Gelegenheit bei euch finden mögen, uns in unserer Strafgewalt bewährt zu zeigen, sondern daß ihr das Gute thut, wir somit als solche erscheinen, die gar keine Strafgewalt haben. — Ueber *ἵνα* nach den Verbis des Verlangens und Bittens, wo man den bloßen Infinitiv erwarten sollte, vgl. Win. S. 299 f. — V. 8. Begründung des vorher Gesagten *ἵνα ὑμεῖς τὸ καλὸν - - ὦμεν*: „Denn nicht vermögen wir etwas gegen die Wahrheit, sondern (wir vermögen nur etwas) für die Wahrheit.“ — Der Ausdruck *ἀλήθεια* bezeichnet hier nicht, wie Einige meinen, die Wahrheit *κατ᾽ ἐξοχήν*, nämlich das Evangelium, sondern überhaupt: *„quod rectum et iustum est“* (Estius). Paulus will nämlich sagen: Im Falle, daß ihr nur das Gute thätet, würden wir als Unbewährte, d. i. als solche erscheinen, die keine Strafgewalt hätten; denn unsere Strafgewalt vermag nichts wider das Recht und die Gerechtigkeit, vielmehr geht unsere ganze Wirksamkeit dahin, das Wahre und Rechte zu fördern. Ja sogar, fährt er den Gedanken stei=

gernd V. 9. fort, weit entfernt, daß er in der Ausübung seiner Strafgewalt etwas gegen die Wahrheit vermag, freut er sich vielmehr, wenn er jene Strafgewalt gar nicht zu bethätigen braucht: „Ja wir freuen uns, wenn wir nichts vermögen, d. i. außer Stande sind wegen eures guten, christlichen Verhaltens die Strafgewalt zu üben, ihr aber stark seid", d. i. solche, denen man mit der Strafgewalt nichts anhaben kann, also gerecht. Und dieses, daß die Korinther stark sind, ist nicht bloß der Gegenstand seiner Freude, sondern auch seines Gebetes: „Dieß auch bitten wir, nämlich eure Vervollkommnung." — *κατάρτισις* heißt eigentlich: „Zurechtbringung, Herstellung." — V. 10. Eben dasselbe ist auch der letzte Zweck des gegenwärtigen Schreibens: „Deswegen schreibe ich dieses abwesend, damit ich anwesend nicht scharf verfahren müsse nach der Gewalt, die der Herr mir verliehen hat zur Erbauung und nicht zur Zerstörung." – *ἀποτόμως* (Vulg. *durius*) eigentlich „abgeschnitten" d. i. mit durchgreifender Strenge (vgl. Tit. 1, 13.). Das Verb. *χράομαι* ohne Dativ mit Adverbien im Sinne von „verfahren" kommt bei den LXX nicht selten vor (vgl. Esth. 1, 19. 9, 27. 2 Makk. 12, 14.). Paulus hat hierbei hauptsächlich die Strafe der Excommunikation im Auge. Zu dieser will er nicht gern schreiten, weil er so der nächsten und uneigentlichen Bestimmung, zu welcher ihm Christus seine apostolische Gewalt gegeben hat, zuwider handeln müßte.

V. 11 f. Die Schlußermahnung ist ganz dem vielfach gespaltenen Zustande der korinthischen Gemeinde angepaßt: „Uebrigens, Brüder, freuet euch, vervollkommnet euch, ermahnet (euch einander), seid gleich gesinnet, habet Frieden (unter einander), so (*καί*, vgl. zu Gal. 5, 16.) wird der Gott der Liebe und des Friedens mit euch sein." Erasmus will *χαίρετε* im Sinne des lateinischen *valete* nehmen als bloße Abschiedsformel; allein im Munde Pauli hat das Wort einen höhern Sinn, es ist von der Freude im Herrn zu verstehen (vgl. Phil. 3, 1. 1, 4. 1 Thess. 5, 16.). Das *καταρτίζεσθε* erklärt Chrysostomus richtig durch *τέλειοι γίνεσθε καὶ ἀναπληροῦτε τὰ λειπόμενα.* – V. 12. s. 1 Kor. 16, 20. vgl. zu Röm. 16, 16.

V. 13. Der Schlußsegenswunsch ist hier, wie nirgends sonst in den Briefen Pauli, dreigliederig nach den drei Personen in der Gottheit: „Die Gnade des Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Mittheilung des heiligen Geistes sei mit euch allen." — ἡ χάρις τ. κ. Ἰησοῦ Χρ. ist die Gnade, die Christus uns erworben hat; diese Gnade hat ihren Grund in der Liebe Gottes des Vaters, der seinen eingebornen Sohn für uns hingab. Die objektive Gnade Christi aber und die objektive Liebe des Vaters wird uns subjektiv in der Mittheilung des h. Geistes, der uns die Gnade Christi spendet und die Liebe des Vaters in unsere Herzen ausgießet.

Der

Brief an die Galater.

Einleitung.

1. Als Paulus im Jahre 52 n. Chr. in Begleitung des Silas von Antiochia aus seine zweite Missionsreise antrat, kam er auch in das galatische Gebiet (*Γαλατικὴ χώρα*, Apstg. 16, 6.), predigte dort das Evangelium und stiftete christliche Gemeinden (Gal. 1, 6—8. 4, 13 ff.). Die Landschaft Galatien (*Γαλατία*, auch *Γαλλογραικία*, Gallograecia, Strabo 12, 566.), von Paphlagonien, Pontus, Kappadocien, Phrygien und Bithynien umgränzt, hatte ihren Namen von den Galliern; denn ihre Bewohner waren gallischen oder keltischen Ursprungs. Um das Jahr 280 v. Chr. nämlich brachen die gallischen Volksstämme der Trokmer, Tolistobojer in Verbindung mit einem germanischen Heerhaufen Tektosager (Caes. bell. Gal. VI. 24.) verheerend in Macedonien und Griechenland ein, eroberten Thrazien und setzten dann nach Asien über, wo sie von dem bithynischen Könige Nikomedes für geleistete Kriegsdienste einen Theil des alten Phrygiens erhielten. Durch verheerende Züge suchten sie ihr Gebiet zu vergrößern. Als sie im Jahre 189 v. Chr. von dem Consul Cn. Manilius Vulso den Römern unterworfen wurden, behielten sie ihre eigenen Könige bei, deren letzter Amyntas im Jahre 26 v. Chr. ermordet wurde. Von da an wurde Galatien, durch Pisidien, Theile von Lykaonien und Pamphylien erweitert, eine römische Provinz. — Die Galater werden von den Alten geschildert als tapfere, freiheitsliebende, aufbrausende Menschen, die fast immer in eigenem oder fremdem Interesse unter Waffen waren. Der h. Hieronymus (ad Gal. 1, 2.) fand ihre Sprache verwandt mit der, welche in der Umgegend von Trier gesprochen wurde.

2. Auf seiner dritten Missionsreise vom Jahre 55—58 n. Chr. kam Paulus wiederum nach Galatien, um die dor-

tigen jungen Gemeinden im Glauben zu stärken (Apstg. 18, 23.), und ging von da nach Ephesus, wo er fast drei Jahre blieb. Hier angekommen erhielt er bald betrübende Nachrichten von dem Zustande der galatischen Gemeinden. Da diese nämlich aus Juden- sowohl als Heidenchristen bestanden, so waren auch in ihnen, wie anderswo, judaistische Eiferer aufgetreten, welche die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes, auch der Kultus- und Speisegebote, als zur Theilnahme an der Kirche Christi und ihren Segnungen durchaus erforderlich auch den Heidenchristen auferlegen wollten (vgl. Apstg. 15, 1.). Ein ganz besonderes Gewicht legten sie auf die Beschneidung; diese, behaupteten sie, sei auch für die Christen aus dem Heidenthume unumgänglich nothwendig (Gal. 5, 2. 11. 12. 6, 12 f.). Und da diese Judaisten aus Erfahrung wußten, daß Paulus einer solchen falschen akatholischen Auffassung des Christenthums am entschiedensten sich widersetzte, so suchten sie das Ansehen des Apostels bei den Gläubigen herabzusetzen. Sie zogen seine Apostelwürde in Zweifel, weil er nicht in derselben Weise, wie die übrigen Apostel, von Christo selbst unmittelbar unterrichtet und zum Apostel eingesetzt worden sei. Paulus, sagten sie, wisse nicht recht, was Christus eigentlich gelehrt habe; denn er habe gar nicht in seiner Gemeinschaft gelebt und erst späterhin das Evangelium von Andern empfangen. Ja sie scheuten sich nicht zu behaupten, daß ein direkter Gegensatz zwischen der Lehre des Paulus und dem Vortrage der übrigen Apostel obwalte, und gingen so weit, ihn gradezu des Abfalles von der reinen Lehre Christi zu beschuldigen (Gal. 1, 1. 11. 2, 14.). Um nun diesem die Gemüther der Gläubigen verwirrenden Parteigetriebe entgegen zu treten und ihm möglichst bald ein Ende zu machen, schrieb Paulus von Ephesus aus wahrscheinlich im Anfange des Jahres 56 n. Chr. seinen Brief an die Galater. Einige ältere und neuere Exegeten haben zwar behauptet, der Brief an die Galater sei später von Rom aus während der Gefangenschaft des Apostels daselbst geschrieben, und mit dieser Behauptung stimmt allerdings die Unterschrift, welche sich in vielen jüngern Handschriften findet: ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, wohingegen Andere die Abfassungszeit viel früher, entweder gleich nach dem ersten Aufenthalte Pauli in Galatien (Apstg. 16, 6.) oder gar noch vor dem Apostelconcile

(Apstg. 15.) ansetzen. Allein daß Paulus vor der Abfassung dieses Briefes schon zweimal die Galater besucht habe, folgt deutlich aus Gal. 4, 13 ff., wo durch das τὸ πρότερον eine frühere Predigt des Apostels in Galatien einer spätern, die also noch vor der Abfassung des Briefes Statt gefunden hat, entgegengesetzt wird. Der Brief muß also nach Apstg. 18, 23. verfaßt sein. Daß er aber auch nicht so gar viel später geschrieben sei, erhellt aus Gal. 1, 6., wo der Apostel das οὕτω ταχέως ohne Zweifel von der Zeit der ersten Bekehrung der Galater datirt hat. Höchst wahrscheinlich entstand die Ansicht, daß Paulus diesen Brief in seiner römischen Gefangenschaft geschrieben, aus Mißverständniß der Stellen Gal. 4, 20. 6, 11. und besonders 6, 17.

3. Der Brief an die Galater trägt ein so durch und durch paulinisches Gepräge, in ihm tritt die Individualität des großen Weltapostels, wie wir diese aus den andern allgemein als ächt anerkannten Briefen kennen lernen, so deutlich und lebendig hervor; es sprechen außerdem für ihn so viele äußere Zeugnisse des kirchlichen Alterthums (vgl. Iren. Haeres. III. 6, 5. 7, 2. 16, 3. V. 21, 1.; Clem. Alex. Strom. III. p. 468. ed. Sylb.; Tertull. de praescr. 6.), daß seine Aechtheit von Keinem, der noch einige Fähigkeit, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, und noch einen geringen Rest von Wahrheitssinn sich bewahrt hat, bezweifelt werden kann. — Seinem Inhalte nach zerfällt der Brief in einen apologetisch-polemischen und in einen paränetischen Theil. Ersterer läßt sich wiederum nach dem Zwecke, den Paulus sich in diesem Schreiben vorsetzte, in zwei Abschnitte zerlegen: in dem ersten apologetischen Abschnitte 1, 11 — 2, 21. vertheidigt Paulus seine apostolische Geltung und Würde; in dem zweiten polemischen 3, 1 — 4, 30. zeigt er, daß der Christ als solcher von dem alttestamentlichen Gesetze frei und von seinem Fluche erlöset sei. — In dem paränetischen Theile 4, 31 — 6, 18. ermuntert er zunächst die Leser, an der christlichen Freiheit festzuhalten, aber sie auch nicht zu mißbrauchen, worauf dann allgemeine Ermahnungen folgen. Am Schlusse rekapitulirt er in kurzen Sätzen seine im Briefe gegebenen Belehrungen, bittet, ihm weiter keine Sorge zu bereiten, und endet mit dem gewöhnlichen Segenswunsche. — Der Brief an die Galater ent-

hält in gedrängter Kürze, aber in lebendiger Darstellung den Kern des Sendschreibens an die Römer. Die große Frage von dem Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium, von deren Entscheidung der Bestand der jungen Kirche als einer katholischen abhing und die der Römerbrief ganz objektiv behandelt, wird hier polemisch im Hinblicke auf die gefährliche judaisirende Partei erörtert. Beide Briefe ergänzen sich daher gegenseitig und geben erst in ihrer Verbindung ein vollständiges Bild von der paulinischen Lehre. Daher die Bedeutung des Briefes an die Galater. Und da die Frage nach dem Verhältniß von Gesetz und Evangelium zuletzt dieselbe ist mit der von dem Verhältniß von Natur und Gnade, eine Frage, die im Leben der Kirche im großen Ganzen wie im Leben jedes Einzelnen immer von Neuem, wenn auch in anderer Form, wiederkehrt und deren Beantwortung von der größten und durchschlagendsten Wichtigkeit ist; so behält dieser Brief für alle Zeiten seine hohe Bedeutung. Die gedankenreiche Kürze aber und die Tiefe der christlichen Ideen, welche der Apostel hier mehr andeutet als ausführt, machen den Brief dunkel und seine Auslegung schwierig.

Erster,

apologetisch-polemischer Theil.

(1, 1 — 4, 30.)

---

§. 1. Eingang.

1, 1 — 10.

Aehnlich wie Röm. 1, 1—7. Tit. 1, 1—4. deutet Paulus auch in unserm Briefe gleich in dem einleitenden Gruße V. 1—5. die Grundgedanken des ganzen folgenden Schreibens kurz an, nämlich 1) seine im strengsten Sinne apostolische Auktorität und 2) die Erlösung des Menschen einzig und allein durch den Opfertod Christi. Ersteres wurde von den Gegnern des Apostels direkt in Abrede gestellt und bildet daher das Thema des ersten, apologetischen Abschnittes; Letzteres wurde indirekt geläugnet durch Hinneigung, ja theilweisen Abfall der Galater zum Judenthum und wird daher im zweiten, polemischen Abschnitte als Thema behandelt. — Dann V. 6—10. drückt Paulus sein Befremden aus, daß die Leser so bald zu einem falschen Evangelio abgefallen sind, erklärt diejenigen, die sie dazu verführt, für Verkehrer des Evangeliums und spricht gegen sie das Anathema aus.

V. 1 ff.: „Paulus, Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott den Vater, der ihn auferweckt hat von den Todten, und alle Brüder, die bei mir sind, an die Gemeinden Galatiens. Gnade euch und Friede von Gott dem Vater und unserm Herrn Jesu Christo." — Ueber *Παῦλος ἀπόστολος* vgl. Allgem. Einl. S. 1. und s. zu Röm. 1, 1. — Das *οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου* ist von vielen Exegeten ganz falsch aufgefaßt. Einige haben die Sinnverschiedenheit der beiden Präpositionen *ἀπό* und *διά* nicht streng aus einandergehalten und

gemeint, Paulus wolle nur sagen, daß sein Amt in keiner Hinsicht auf menschlicher Auktorität beruhe. Allein hätte er bloß dieses ausdrücken wollen, so begreift man nicht, warum er grade die zwiefache Negation und den zwiefachen Numerus anwandte; auch bezeichnet die Präposition *ἀπό* durchgehends die erste Ursache, die *causa efficiens*, *διά* aber die vermittelnde, die *causa medians*. Andere, wie Estius, wollen den Unterschied der beiden Satzglieder bloß im Numerus suchen: „neque a collegio apostolorum neque e. g. per Petrum.“ Allein nach dieser Fassung wird der Gedanke durchaus matt; auch sollte man in diesem Falle die Hinzufügung von *πολλῶν* und *ἑνός* erwarten. Den richtigen Sinn treffen wir nur durch genaue Beachtung des gegenüberstehenden *ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χρ. κ. τ. λ.* Es entspricht nämlich offenbar das *δι' ἀνθρώπου* dem *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und das *ἀπ' ἀνθρώπων* dem *θεοῦ πατρός*. Die Umkehr dieser correlativen Satzglieder wurde dadurch veranlaßt, daß der Apostel an *θεοῦ πατρός* den folgenden Gedanken: *τοῦ ἐγείραντος κ. τ. λ.*, unmittelbar anknüpfen wollte. Regelmäßig hätte er sagen müssen: *ἀλλ' ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ διὰ Ἰησοῦ Χρ.* Also die Sendung Pauli rührte nicht her von Menschen, war keine bloß menschliche und daher unbefugte, sondern sie stammte her von Gott dem Vater, dem Sender des Sohnes und des h. Geistes und somit dem Urgrunde aller wahren Sendung. Sie war aber auch nicht durch einen Menschen vermittelt, so daß sie ihm etwa durch Auflegung der Hände eines Apostels zu Theile geworden wäre, wie dieß später z. B. bei Timotheus und Titus der Fall war, sondern er hatte seine Mission unmittelbar durch Christus erhalten. Mit diesen Worten scheint beim ersten Anblicke die Stelle Apstg. 13, 2 f. im Widerspruche zu stehen, wo ausdrücklich von einer Ordination Pauli die Rede ist. Allein wir haben, wie Windischmann an dieser Stelle richtig bemerkt, bei den Aposteln ein Zwiefaches zu unterscheiden: ihre bischöfliche Würde und ihre außerordentliche Sendung als unfehlbare persönliche Zeugen von der Lehre und Auferstehung des Heilandes (Apstg. 1, 22.). Erstere pflanzt sich durch Handauflegung der Bischöfe fort, und so erhielt sie auch Paulus; letztere konnte nur von Christo unmittelbar ausgehen, und das geschah bei Damaskus und von da an in den zahlreichen Erschei-

nungen, durch welche der Auferstandene sich dem Apostel offenbarte und ihn in alle Wahrheit einführte. Darum setzt Paulus auch zu dem Genit. θεοῦ πατρός als nähere Bestimmung noch hinzu: τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, weil er ohne die Auferstehung Christi gar kein Apostel hätte sein können. Denn nach Apstg. 1, 21 f. waren zum Apostolate außer der unmittelbaren Sendung von Gott durch Christus noch unumgänglich nothwendig die persönliche Zeugenschaft von der Auferstehung Christi, als der Grundlage des ganzen Glaubens (vgl. 1 Kor. 15, 14. 17.), und der direkte Unterricht des Heilandes selbst (vgl. zu Röm. 1, 1.). Wenn daher Estius nach dem Vorgange Augustins meint, Paulus habe τοῦ ἐγείραντος κ. τ. λ. hinzufügt, „ut tacite saltem innuat, a Christo per resurrectionem immortali se constitutum Apostolum, quod nulli contigerat aliorum“, — also, um sich den Vorzug vor den übrigen Aposteln, daß er allein von dem erhöheten Christus berufen sei, zu vindiciren, so ist dieß gewiß dem ganzen Gedankengange des Briefes nicht gemäß und auch schon deshalb hier ungehörig, weil die Auferstehung Christi in Form eines Prädikates Gottes (nicht Christi) erwähnt wird. — V. 2. Da der Ausdruck ἀδελφοί zunächst nichts weiter als „Mitchristen“ bezeichnet, so könnten an sich unter οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί alle Christen des damaligen Aufenthaltortes Pauli, also die ganze ephesinische Gemeinde verstanden werden (Erasmus, Estius). Allein dieß wäre doch ganz gegen die Analogie aller übrigen neutestamentlichen Briefe, von denen keiner im Namen einer ganzen Gemeinde abgefaßt ist. Besser also verstehen wir darunter die Mitchristen, welche mit Paulus in einer nähern Verbindung standen, also seine damaligen Reisegenossen und Amtsgehülfen. Durch Hinzufügung des nachdrücklichen πάντες sucht er dann die Wirksamkeit des Briefes noch zu verstärken, andeutend, daß jene Brüder sämmtlich die nämlichen Lehren, Warnungen, Ermahnungen u. s. w. an die Galater gerichtet wissen wollen, welche er im Folgenden gibt. So Chrysostomus, Hieronymus u. A. — Darin, daß Paulus zu ταῖς ἐκκλησίαις kein ehrendes Prädikat, etwa κλητοῖς ἁγίοις, wie Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2., hinzugefügt, haben Chrysostomus u. A. ein Zeichen des Unwillens finden wollen, und in dem Plural sieht Theophylakt eine Hindeutung

auf die Spaltungen. Allein beides ohne Grund. Denn auch in den beiden Briefen an die Thessalonicher fehlen die Ehrenprädikate, und der Plural erklärt sich einfach daraus, daß in Galatien bereits mehrere Gemeinden bestanden, an welche unser Brief als Umlaufsschreiben gerichtet war. — Zu V. 3. vgl. das zu Röm. 1, 7. Gesagte. — ἡμῶν ist mit Lachmann, Tischendorf hinter κυρίου und nicht nach Analogie der übrigen Briefgrüße Pauli hinter πατρός zu lesen. Wie hier, so ist also auch in den Eingangsgrüßen, wo ἡμῶν nach πατρός steht, der Genit. κυρίου nicht von πατρός, sondern von der Präposition ἀπό abhängig.

V. 4 f. Der zweite Grundgedanke des Briefes: nur in der stellvertretenden Genugthuung Christi liegt unser Heil begründet, wird hier im Voraus angedeutet, indem Paulus fortfährt: „Der sich hingegeben hat wegen unsrer Sünden, damit er uns herausrisse aus dem eintretenden argen Zeitlaufe gemäß dem Willen Gottes und unsers Vaters, dem die Ehre sei in alle Ewigkeit. Amen.“ — Ob wir mit der Recepta ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν oder mit Lachmann und Tischendorf nach überwiegenden Zeugen περὶ τ. ἁμαρτιῶν lesen, macht im Sinne keinen wesentlichen Unterschied. Man corrigirte vielleicht ὑπέρ, weil man in dieser Präposition die Idee der stellvertretenden Genugthuung Christi besser bezeichnet glaubte (vgl. 1 Kor. 15, 3. Hebr. 5, 1. 7, 27.). Allein diese Idee liegt nicht in der Bedeutung der Präposition, sondern in dem ganzen Sachverhältniß. Hat Christus sich in den Tod hingegeben wegen (περί) unserer Sünden (Röm. 3, 23 ff.), so kann dieß nur geschehen sein in der Absicht, um sie zu sühnen, um den gegen uns lautenden Schuldbrief auszulöschen (Kol. 2, 14.) und uns mit seinem Blute zu erkaufen (1 Petr. 1, 19.); er ist somit auch anstatt (ὑπέρ, vgl. zu Röm. 5, 6.) unserer, die wir wegen unserer Sünden den Tod verdienten, gestorben. — Die Absicht, welche Christus bei seiner Hingabe in den Tod hatte, war: ὅπως ἐξέληται - - πονηροῦ. Der Ausdruck ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς (Lachm.) wird verschieden gefaßt. Windischm. u. A. nehmen ἐνεστώς im Sinne von „gegenwärtig“, und allerdings hat das Participium nicht selten diese Bedeutung (vgl. Röm. 8, 38. 1 Kor. 3, 22.). Darnach bezeichnete der ganze Ausdruck ὁ αἰὼν ὁ ἐνε-

στὼς πονηρός die gegenwärtige böse Zeit, die dermalige Welt der Sünde, kurz: die Welt, wie sie ist ohne Christus. Allein, um dieses auszudrücken, hat Paulus die solenne Formel *αἰὼν οὗτος* (vgl. Röm. 12, 2. 1 Kor. 1, 20. u. a. St.) oder auch *ὁ νῦν αἰών* (vgl. 1 Tim. 6, 17. 2 Tim. 4, 16. Tit. 2, 12.). Besser also nehmen wir das Partic. *ἐνεστώς* in seiner ursprünglichen Bedeutung „eintretend", und erklären (mit Meyer): „der jetzt im Eintreten begriffene böse Zeitlauf" d. h. die der Wiederkunft Christi vorhergehende unsittliche und gefahrvolle Zeit, von welcher der Herr selber bei Matth. 24, 8 ff. Meldung thut. Darnach bezeichnet also *ὁ αἰὼν ἐνεστώς* dieselbe Zeit, welche sonst *καιρὸς ἔσχατος* (1 Petr. 1, 5.) oder *ἔσχαται ἡμέραι* (Apstg. 2, 17. 2 Tim. 3, 1.) genannt wird. (Vgl. zu 1 Kor. 7, 26., wo von der *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* in demselben Sinne die Rede ist.) Da nun aber Paulus die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend (vgl. 1 Theß. 4, 16 f. 1 Kor. 15, 51.), mithin die derselben vorhergehende arge Zeit als bereits in voller Entwicklung begriffen (2 Theß. 2, 7 f.) sich dachte, so macht es allerdings im Sinne keinen wesentlichen Unterschied, wenn wir *ἐνεστὼς αἰών* mit der Vulgata („de *praesenti* saeculo nequam") auch als gegenwärtige Zeit fassen. — Aus diesem bevorstehenden bösen Zeitlaufe, in welchem der Fürst dieser Welt herrscht (Joh. 12, 31. 1 Joh. 2, 15. 2 Kor. 4, 4.), hat Christus uns mit starker Hand herausgerissen, indem er durch seinen Tod den Schuldbrief, der wider uns zeugte, zerriß, über den Teufel triumphirte und uns aus der Herrschaft des Satans in seine Gemeinschaft, in sein Reich versetzte. Vgl. Kol. 2, 13 ff. Man beachte das Medium *ἐξαιρεῖσθαι* = „für sich herausreißen." — Der letzte Grund unserer Erlösung ist aber der gnädige Wille Gottes (vgl. Röm. 9, 16. 18.); daher *κατὰ τὸ θέλημα - - ἡμῶν*, welches mit *ἐξέληται*, und nicht mit *δόντος* (Estius), zu verbinden ist. Der Gedanke an diesen gnädigen Rathschluß Gottes und an die Größe der Erlösung durch Christum läßt den Apostel in die Doxologie ausbrechen: *ᾧ ἡ δόξα* scil. *εἴη*. Der Artikel vor *δόξα* zeigt die wegen dieses *θέλημα* Gott gebührende Ehre an (vgl. Röm. 11, 36.). — Ueber *εἰς τοὺς αἰῶνας τ. αἰώνων* vgl. Eph. 3, 21. Phil. 4, 20.

V. 6 ff. Nach dem einleitenden Gruße pflegt Paulus in

seinen übrigen Briefen eine Danksagung an Gott für die Berufung der Gläubigen, an welche er eben schreibt, folgen zu lassen; darauf hebt er gewöhnlich den lebendigen Glauben und die thätige Liebe der Leser rühmend hervor, und sucht so die Herzen derselben zu gewinnen und für die folgenden Belehrungen, Warnungen und Ermahnungen empfänglich zu machen (vgl. Röm. 1, 8 ff. 1 Kor. 1, 4 ff. Phil. 1, 3 ff. u. s. w.). Anders verfährt er hier. Die Nachricht nicht bloß von der großen Gefahr, in welcher die Galater rücksichtlich ihres Glaubens schwebten, sondern von ihrem theilweise bereits eingetretenen Abfalle von dem reinen und ächten Evangelium hat das liebevoll besorgte Gemüth des Apostels zu sehr aufgeregt, als daß er mit einem so ruhigen Eingange sein Schreiben anfangen könnte. Ist ihm doch Christus das Alpha und Omega seines Denkens und Strebens, der Verlust von Christi Gnade und Wahrheit das größte Unglück, was dem Menschen widerfahren kann. Er beginnt daher gleich mit der Sache, indem er sein großes Befremden über die schnelle Sinnesänderung der Galater ausdrückt, über ihre Verführer aber und über alle Verfälscher des Evangeliums den doppelten Fluch ausspricht: „Es befremdet mich, daß ihr euch so schnell umwendet von dem, der euch in der Gnade Christi berufen hat, zu einem anderartigen Evangelium." — Das *οὕτως ταχέως* verstehen Chrysostomus u. A. von der Kürze der Frist, innerhalb welcher es den Verführern gelungen war, die galatischen Gemeinden zu verwirren, also von der raschen Entwicklung des Abfalls. Allein, wie Andere richtig bemerken, wird durch *ἀπὸ τοῦ καλέσαντος κ. τ. λ.* der Moment der Bekehrung als Zeitpunkt, von wo aus dieses *οὕτως ταχέως* zu rechnen sei, angedeutet; es soll also das baldige Eintreten des Abfalles nach der Bekehrung bezeichnen. Daraus folgt dann weiter, daß unser Brief nicht so gar lange nach der Bekehrung der Galater geschrieben sein könne (s. Einleit.), obwohl *οὕτως ταχέως* als ein relativer Begriff immerhin einen Zeitraum von einigen Jahren umfassen kann. — Das Verbum *μετατίθεσθαι* ist am besten als Medium in der Bedeutung „seine Meinung ändern, *desciscere*", und nicht als Passivum zu fassen. Das Präsens zeigt an, daß die Leser noch im Abfalle begriffen waren. Der Genit. *τοῦ καλέσαντος* verbin-

den Einige mit *Χριστοῦ;* allein nach dem constanten Sprachgebrauche der h. Schrift ist der zum christlichen Heile Berufende Gott der Vater (vgl. 2 Tim. 1, 9. Röm. 8, 30 u. a. St.). So auch hier. Der Genit. *Χριστοῦ* ist dann von *ἐν χάριτι* abhängig; dieses *ἐν χάρ.* ist aber nicht durchaus identisch mit *εἰς χάριν*, wie Einige mit Berufung auf die Vulgata *(in gratiam*, vgl. Eph. 4, 4.) es fassen, noch auch gradezu instrumental = *διὰ χάριτος* zu nehmen; vielmehr bezeichnet *ἐν χάριτι*, daß die Berufung zum christlichen Heile in der von Christo uns verdienten und von ihm als dem Haupte ausströmenden Gnade wurzelt, daß die Auserwählung der Berufenen in der Gnade Christi, des Auserwählten *κατ᾽ ἐξοχήν*, beschlossen ist. Vgl. Eph. 1, 4. (Windischm.) — Indem Paulus sagt *εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον*, bedient er sich der Sprechweise der Irrlehrer, welche ihre Predigt von der Verbindlichkeit des Gesetzes auch mit dem Ehrennamen „Evangelium" bezeichneten, zugleich aber dessen Verschiedenheit (*ἕτερον*) von dem paulinischen urgirten. Es liegt aber in diesem Ausdrucke auch etwas Paradoxes; denn in Wahrheit gibt es nur Ein Evangelium, es kann also von einem anderartigen Evangelium eigentlich gar keine Rede sein. Paulus fühlt sich daher gedrungen, sogleich V. 7. hinzuzusetzen: „was (d. i. welches sogenannte verschiedene Evangelium) nichts anders ist, als daß es Gewisse gibt, die euch verwirren und das Evangelium Christi verkehren wollen." Der Gebrauch von *οὐκ ἄλλο, εἰ μή* in diesem Sinne *non* oder *nihil aliud, nisi* ist ächt griechisch. Richtig daher die Vulgata: *„Quod non est aliud, nisi sunt aliqui, qui vos conturbant."* Meyer faßt den Sinn dieser Worte so: „welches (anderartige Evangelium, zu welchem ihr abfallet) nicht ein anderes (nicht ein zweites außer dem Einen) ist, außer es gibt Gewisse, die euch verwirren", d. h. dieses *ἕτερον εὐαγγέλιον* ist nur insofern ein anderes, als es gewisse Leute gibt, die u. s. w. Allein dieses gäbe einen viel zu milden Sinn, und Paulus hätte den himmelweiten Unterschied beider Lehren selbst verdeckt. Andere (Winer, Rückert, Olshausen) beziehen das Relativ *ὅ* auf den ganzen Inhalt von *ὅτι οὕτως ταχέως - εὐαγγέλιον*: „welches (nämlich euer Abfallen von dem, der euch berufen) nichts anders ist . . ." d. h. mit diesem eurem Abfalle hat es keine andere Bewandtniß, als

daß . . ., eine Deutung, die sich sogleich als eine zu gekünstelte zu erkennen gibt. Endlich wollen Schott und Cornelius a Lap. gar ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο in Parenthese einschließen, und εἰ μή τινές εἰσιν von θαυμάζω abhängig sein lassen: „Ich würde mich wundern, daß ihr so schnell euch umwendet . . . zu einem andern Evangelium (welches aber kein anderes ist), wenn nicht Gewisse wären, die . . ." Allein da müßte es doch wohl heißen ἐθαύμαζον ἄν - - - εἰ μή τινες ἦσαν. — Das Partic. ταράσσοντες mit dem Artikel bezeichnet die τινές als solche Leute, die sich damit abgeben, die Galater zu verwirren (vgl. 2 Kor. 11, 4. s. Win. S. 100.). Also das von Pauli Predigt verschiedene Evangelium, zu welchem die Galater abzufallen im Begriffe stehen, ist nichts anderes als eine von Unruhestiftern versuchte (θέλοντες) Verkehrung des Evangeliums Christi selbst, da die paulinische Lehre eben nur dieses letztere ist.

V. 8 f. Unwillig über dieses Treiben der Irrlehrer, setzt der Apostel einen doppelten Fluch darauf, wenn Jemand, wer es auch immer sei, von der reinen Lehre Christi, die er ihnen verkündet, abweiche. Er sagt: „Aber selbst wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch predigt gegen das, was wir euch gepredigt haben, der sei verflucht. Wie wir vorher gesagt haben, so sage ich auch jetzt wiederum: wenn Jemand predigt wider das, was ihr empfangen habet, der sei verflucht." Das ἡμεῖς geht blos auf Paulus; die Beziehung auch auf seine Genossen würde den ganzen Nachdruck des Gedankens schwächen. Der Apostel stellt sich selbst voran, um zu zeigen, daß er fern von aller Anmaßung gern sich selbst verurtheilen würde, wenn es möglich wäre, daß er der von ihm gepredigten Lehre Christi untreu würde; nur die Wahrheit soll gelten, nicht das Ansehen der Person. Er nennt dann die Engel vom Himmel als die höchste Auktorität, die es außer der göttlichen geben kann, um denen, die sich stets auf das Ansehen der vornehmsten Apostel beriefen, recht deutlich zu machen, daß Verfälschung der göttlichen Lehre durch kein noch so erhabenes Zeugniß gerechtfertigt werden könne (Chrysostom.). Statt εὐαγγελίζηται (A., Itala, Vulg. u. einige Väter haben εὐαγγελίσηται, evangelizaverit) sollte man erwarten εὐαγγελιζώμεθα: das Verbum

richtet sich aber nach *ἄγγελος*, sofern letzteres Subjekt als das Höhere gedacht wird (Win. S. 459.). — *παρ' ὅ* kann sowohl „außer dem, was" (*praeterquam quod*, Vulg.), als auch das Gegentheil von *καθ' ὅ*, also: „gegen, wider das, was" bezeichnen. Die erstere Bedeutung im Sinne einer Zuthat wurde von den ältern lutherischen Theologen urgirt aus blinder Polemik gegen die katholische Lehre von der Tradition, indem sie dabei übersahen, daß das *εὐαγγελίζεσθαι* hier grade auf das lebendige Wort sich bezieht, und nicht auf das geschriebene, welches damals noch gar nicht existirte; letztere Bedeutung im Sinne der spezifischen Verschiedenheit wird aber von dem ganzen Zusammenhange gefordert. — Ueber *ἀνάθεμα* = חֵרֶם s. zu Röm. 9, 3. Auch hier ist, wie dort, der Ausdruck nicht bloß von einer äußern Verstoßung aus der Gemeinde, sondern von der Beraubung der geistlichen Segnungen Christi, somit im Falle, daß keine Besserung erfolgt, von dem Verluste des himmlischen Bürgerrechts und vom ewigen Fluche zu verstehen. — V. 9. Das *ὡς προειρήκαμεν* beziehen viele mit dem h. Chrysostomus auf das unmittelbar vorher Gesagte: „Wie ich eben schon gesagt, so sage ich es jetzt noch einmal u. s. w." Paulus, meinen diese, habe besorgt, man könne V. 8. für eine bloße Aufwallung des Zornes nehmen, und deßhalb seine Worte noch einmal wiederholt. Aehnlich Estius. Allein in diesem Falle würde Paulus gewiß *ὡς εἰρήκαμεν, πάλιν λέγω* geschrieben haben. Das Compositum *προειρήκαμεν* und *καὶ ἄρτι* weisen auf eine frühere Zeit im Gegensatze der Jetztzeit hin. Daher ist es ohne Zweifel allein richtig, mit dem h. Augustin u. A. das *προειρήκαμεν* auf die (zweite) Anwesenheit Pauli bei den Galatern zu beziehen (vgl. 5, 3. 21.). Die Hinweisung auf die schon früher geschehene Aussprache des Fluches mehrt den feierlichen Ernst desselben; zugleich liegt aber darin auch angedeutet, daß bei der letzten Anwesenheit Pauli in Galatien die Keime der Irrungen bereits vorhanden waren. — *καὶ ἄρτι πάλιν λέγω* kann man als Nachsatz nehmen, aber auch zum Vordersatze ziehen: „Wie ich früher gesagt und auch jetzt wieder sage: wenn . . ." Erstere Fassung ist die natürlichere. Ueber *καί* im Nachsatze vgl. Win. S. 389. — Darin, daß Paulus hier nicht wieder, wie

V. 8., *ἐάν* mit dem Conjunktiv, sondern das positive *εἰ* setzt, haben Mehrere richtig eine Steigerung des Ausdruckes gefunden (vgl. 2 Kor. 12, 20. 21.).

V. 10. Paulus hat so eben einen zwiefachen Fluch über jeden ausgesprochen, der ein anderes Evangelium verkünden würde, als was er gelehrt. Dieß hätte hart und selbstsüchtig erscheinen können; daher gibt er jetzt den Grund für diese anscheinend harte Rede an: Es ist ja eben nicht sein Evangelium, sondern Gottes und Christi Wort, für dessen reine Verkündigung er eifert. Er sagt: „Denn suche ich jetzt Menschen zu gewinnen, oder Gott? Oder suche ich Menschen zu gefallen? Wenn ich jetzt noch Menschen gefiele, wäre ich Christi Diener nicht.“ Das vorangestellte *ἄρτι* hat den Nachdruck; ebenso das *ἔτι*. Es geht aber das *ἄρτι* hier nicht, wie V. 9., grade auf den jetzigen Moment, wo er die eben ausgesprochene, entschiedene und rücksichtslose Erklärung abgibt (de Wette, Meyer u. A.), sondern auf Pauli christliche Zeit überhaupt. Der Apostel contrastirt dadurch sein jetziges christliches Handeln mit dem einstigen, welches er vor seiner Bekehrung einhielt, und das er gleich V. 13. schildert. — Das Verbum *πείθω* heißt zunächst nur „ich überrede“, *persuadeo;* hier, wo es mit dem folgenden *ζητῶ ἀρέσκειν* parallel steht, ist es soviel als „ich suche durch Ueberredung mir zu gewinnen“, *persuadendo mihi concilio* (vgl. Apstg. 12, 20.). Zu *τὸν θεόν* gezogen geht dann diese speziellere Bedeutung des Verbums ganz natürlich durch ein Gedankenzeugma in den weitern Begriff *mihi conciliare studeo* über. Paulus will sagen: „Daraus könnet ihr schließen, daß ich das wahre Evangelium predige, weil ich bei der Verkündigung desselben nicht das Wohlgefallen der Menschen, sondern das Wohlgefallen Gottes im Auge habe.“ Aus der Reinheit seiner Absicht sollen also die Leser den Schluß auf die Reinheit und Aechtheit des von ihm gepredigten Evangeliums machen. Ohne Zweifel liegt in diesen Worten ein Seitenblick auf seine Gegner, die nur um Menschengunst buhlten. Alle andere Erklärungen, die man hier sonst noch versucht hat, wie: „Non evangelizo homines, neque quae hominum sunt, sed Deum“ (Mar. Victorin); oder: „Humana suadeo an divina?“ (Erasmus) oder: „Suadeone secundum homines an secundum Deum?

(Calvin) oder: „Suadeone vobis, ut hominibus credatis an ut Deo?“ sind wortwidrig. Auch die Deutung des Estius: „Non apud homines judices sed apud tribunal Dei causam hanc ago“ (1 Kor. 4, 3.) läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. — Das *ἢ ζητῶ ἀνθρ. ἀρέσκειν;* ist eine allgemeinere Frage, auf welche in *εἰ ἔτι ἀνθρ. ἤρεσκον κ. τ. λ.* die verneinende Antwort folgt. Einige fassen diese Antwort in historischem Sinne: „Wenn ich noch Menschen zu gefallen suchte, so wäre ich kein Apostel Christi geworden, sondern Jude, Pharisäer und Christenverfolger geblieben“; Andere im allgemeinen hypothetischen Sinne: „Wäre ich jetzt noch ein Menschengünstling, so schlösse das den Charakter eines Christusdieners aus, und ich wäre Letzteres nicht.“ Diese zweite Erklärung verdient den Vorzug. Einen schönen Commentar zu diesen Worten gibt uns Paulus selber 2 Cor. 11, 23 ff. (vgl. 1 Kor. 4, 13.). Wenn er nun aber 1 Kor. 10, 33. grade umgekehrt sagt: *πάντα πᾶσιν ἀρέσκω*, so widerspricht er sich damit durchaus nicht. In allen irdischen Dingen suchte Paulus sich den Menschen und ihren Schwächen anzubequemen, um sie für Christus zu gewinnen; wo aber das Gefallen der Menschen nur erlangt werden konnte durch Darangabe ewiger Wahrheiten, da galt ihm das, was er hier sagt. — Die letzten Worte bilden den Uebergang zu dem ersten eigentlichen Thema des Briefes.

Erster, apologetischer Abschnitt.

Paulus, wahrer Apostel Christi.

(1, 11 — 2, 21.

Die judaisirenden Gegner Pauli in den galatischen Gemeinden läugneten seine apostolische Auktorität. Paulus, sagten sie, sei nicht ein Apostel Christi im eigentlichen Sinne des Wortes; denn bei ihm fehle das erste und nothwendigste Erforderniß zum Apostolate, die unmittelbare Belehrung von Christo. Er habe die christliche Lehre durch andere Menschen empfangen, und man wisse nicht, ob dieselbe ihm rein und lauter mitgetheilt sei; im höchsten Falle sei er nur ein Apostelschüler. — Gegen diese Behauptung führt nun der Apostel den Beweis seiner vollen apostolischen Auktorität im strengsten Sinne des Wortes, und zwar führt er diesen Beweis auf historischem Wege. Er zeigt, wie er weder vor noch nach seiner Bekehrung irgendwie von Menschen im Christenthum unterrichtet sei. Vor seiner Bekehrung war er ein Verfolger der Christen, ein jüdischer Zelote, also für alle Belehrung in den christlichen Wahrheiten unempfänglich (1, 13. 14.); nach seiner Bekehrung aber ist er nicht zu den Aposteln gegangen, um sich von diesen weiter belehren zu lassen (1, 15—24.), vielmehr ist er, als er später mit den Aposteln des Herrn zusammentraf, gleich von diesen als ebenbürtiger Apostel anerkannt (2, 1 - 10.), und zwar so entschieden anerkannt, daß der Erste der Apostel, Petrus, eine Zurechtweisung von ihm angenommen hat (2, 11—21.).

§. 2. Paulus als Apostel von Gott berufen und von Christo unmittelbar belehrt.

1, 11 — 24.

V. 11. Ob wir hier mit der Vulgata das explicative γάρ oder mit Lachmann und Tischend. das stärker verbürgte, meta-

batische δέ lesen, macht im Sinne keinen wesentlichen Unterschied; jedenfalls geht der Apostel dazu über, das V. 8—10. bereits vorbereitete Thema näher aus einander zu setzen und zu erläutern: „Ich thue euch aber (oder: nämlich, um auf meinen Gegenstand näher einzugehen) kund, Brüder, daß das von mir verkündete Evangelium nicht menschlicher Art ist. In der Ankündigung γνωρίζω δὲ ὑμῖν liegt etwas Feierliches, welches dadurch, daß die Sache dem Leser schon bekannt sein mußte, nur erhöhet wird (vgl. 1 Kor. 15, 1. 2 Kor 8, 1.). Andere beziehen das γνωρίζω ὑμῖν auf das ganze Folgende, in welchem Paulus die nähern Umstände seiner Berufung zum Apostolate angibt, die allerdings den Galatern weniger gegenwärtig sein konnten. Das κατὰ ἄνθρωπον erklären Viele wegen des folgenden V's. 12. von dem Ursprunge: „von einem Menschen", oder von der vermittelnden Ursache: „non est mihi traditum hominis cuiuspiam ministerio" (Estius). Allein im erstern Falle müßte παρά, im andern διά stehen; κατά mit dem Accusat. bezeichnet die Norm, die Art und Weise (vgl. 3, 15. 1 Kor. 9, 8.), und Paulus will sagen: Mein Evangelium ist nicht so beschaffen, wie es sein würde, wenn es ein Menschenwerk, ein Produkt menschlicher Weisheit wäre. Falsch ist auch die Erklärung des Grotius: „nihil humani affectus admixtum habet"; oder mit Beziehung auf V. 10.: „mein Evangelium ist nicht nach dem Sinne und Treiben der Menschen." — Die Begründung nun, daß sein Evangelium nicht κατὰ ἄνθρωπον sei, gibt Paulus V. 12., indem er sagt: „Denn auch habe ich es nicht von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi." Das οὐδὲ γὰρ ἐγώ ist nicht: nam ne ego quidem; denn dann läge darin das Zugeständniß einer gewissen Superiorität der übrigen Apostel über Paulus, was gar nicht in den Gedankengang paßt; auch nicht, wie Andere wollen: „denn auch ich nicht, so wenig wie die übrigen Apostel." Vielmehr dient οὐδὲ bloß zur Satzverbindung und verstärkenden Fortsetzung der Negation V. 11., und die Gedankenverbindung ist: „Mein Evangelium ist nicht nach menschlicher Art; denn es hat auch keinen menschlichen Ursprung." — Statt der Lesart des text. rec.: οὔτε ἐδιδάχθην, hat Lachmann nach A. D. F. G. und den griechi=

schen Vätern *οὐδὲ ἐδιδ.* aufgenommen. Dann correspondirt dieses *οὐδέ* mit dem vorhergehenden *οὐδὲ γάρ - - παρέλαβον αὐτό:* „denn weder habe ich es von Menschen empfangen noch gelernt." Allein für *οὔτε* spricht nicht nur die Mehrzahl der Zeugen, sondern auch der innere Grund, daß die beiden Verba *παρέλαβον* und *ἐδιδάχθην* in ihrer Bedeutung zu wenig von einander verschieden sind, als daß Paulus sie in einen Gegensatz stellen könnte; er will vielmehr nur eine Unterabtheilung des Einen Begriffes, der beiden Verbis zu Grunde liegt, geben, so daß also *οὔτε* dem *οὐδέ* nicht coordinirt, sondern subordinirt ist (vgl. Win. S. 432 ff.). Das *παρέλαβον* bezeichnet das Empfangen des objektiv Gegebenen, das *ἐδιδάχθην* aber das subjektive Aneignen desselben und das tiefere Eingehen in dasselbe. — Der Genit. *Ἰησοῦ Χρ.* ist Genit. subiecti: durch Offenbarung, die Jesus Christus mir gab (2 Kor. 12, 1.), also durch unmittelbare Mittheilung des Herrn. Bei *δι' ἀποκαλύψεως* mit Theodoret, Hieronymus u. A. bloß an die Erscheinung bei Damaskus zu denken, ist gewiß zu eng; ohne Zweifel haben wir beim h. Paulus nach manchen Andeutungen seiner Briefe und der Apostelgeschichte eine fortgesetzte übernatürliche Unterweisung durch verschiedene Offenbarungen anzunehmen. — Daß nun Paulus sein Evangelium nicht menschlicher Mittheilung oder Belehrung zu verdanken habe, weiset er

V. 13 ff. historisch aus seiner Lebensgeschichte nach, und zwar zuerst aus der Zeit vor seiner Bekehrung. So lange er im Judenthum gelebt, sagt er, sei er ein pharisäischer Zelote und eifriger Verfolger der christlichen Kirche, mithin für keine menschliche Belehrung im Evangelium empfänglich gewesen. Das *γάρ* leitet die folgende Darlegung ein: „Ihr habet nämlich gehört meinen ehemaligen Wandel im Judenthume, daß ich über die Maaßen verfolgte die Gemeinde Gottes und sie zerstörte, und daß ich Fortschritte machte im Judenthume vor vielen Altersgenossen in meiner Nation, indem ich mehr Eiferer war für meine väterlichen Satzungen." — Das Wort *Ἰουδαϊσμός* von *ἰουδαΐζειν* = *ἰουδαϊκῶς ζῆν* (2, 14.) bezeichnet sowohl den Zustand, als auch die Denk- und Lebensweise eines Juden (vgl. 2 Makk. 2, 21. 14, 38.); *τὴν ἐμὴν ἀναστρ. π. ἐν τῷ Ἰουδ.* also: „wie ich früher, als ich

noch Jude war, mich benommen habe.“ Paulus sagt *καθ' ὑπερβολὴν* (vgl. Röm. 7, 13.); denn wo er von seinen frühern Verirrungen spricht, drückt er sich aus Demuth immer mit starken Worten aus (vgl. zu 1 Kor. 15, 9.), und im Bewußtsein des Frevelhaften und Schuldvollen jenes Treibens setzt er *τοῦ θεοῦ* hinzu. Das *ἐπόρθουν* (Itala, Vulg. und die lat. Väter haben *expugnabam* nach der Lesart *ἐπολέμουν* F. G.) ist nicht mit den griechischen Interpreten *de conatu* zu erklären; sondern Paulus zerstörte wirklich, soviel er konnte, die christliche Gemeinde (Apstg. 9, 21.). Vgl. Apstg. 8, 3.: *Σαῦλος ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν.* — V. 14. Paulus macht Fortschritte im Judenthume nicht bloß wissenschaftlich, sondern praktisch, indem er mehr (*περισσοτέρως*) als Manche seiner jüdischen Altersgenossen für die überlieferten Satzungen eiferte, diese also auch in seinem Leben genau zu beobachten strebte. Die *πατρικαὶ παραδόσεις* sind nicht, wie Viele meinen, das mosaische Gesetz, der *πατρῷος νόμος* (Apstg. 22, 3.) überhaupt, sondern, wie das *μου* andeutet, speziell die pharisäischen Traditionen; denn Paulus war, wie er selber Apstg. 23, 6. sagt, ein *Φαρισαῖος* und ein *υἱὸς Φαρισαίων* (vgl. Phil. 3, 5.). Auch Apstg. 26, 5. stellt er sich als pharisäischen Eiferer dar.

V. 15 ff. Auch nach seiner Bekehrung, fährt Paulus fort, habe er mit keinem Menschen, namentlich mit keinem Apostel Rath gepflogen, also auch von Niemanden Belehrung empfangen. „Als aber der, welcher mich vom Mutterleibe an auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, beliebte, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn verkünde unter den Heiden, da zog ich nicht zu Rathe Fleisch und Blut, noch auch zog ich hinweg nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich zog sofort weg nach Arabien, und kehrte wieder nach Damaskus zurück.“ — Hinter *εὐδόκησε* lesen viele Handschriften und Väter *ὁ θεός:* schon bei Origenes und Irenäus findet sich diese Lesart. Dennoch ist sie wahrscheinlich ein Glossem, da das Wort in B. F. G., in der Vulgata und bei mehreren Vätern fehlt und dessen Hinzufügung sich leicht erklären läßt. In dem *εὐδόκησε* liegt das Gnadenvolle, in dem *ἀφορίσας-μητρός μου* die Unab-

hängigkeit der Wahl von Seite Gottes ausgedrückt. Gott wählte den Paulus von dessen Geburt an, also ohne alles Verdienst von dieser Seite, mithin aus reinem, freiem Wohlwollen zum Apostel aus, und diese Auswahl verwirklichte sich in dem gnadenvollen Rufe bei Damaskus (vgl. Röm. 1, 4. 1 Kor. 15, 10.). — V. 16. Der Inf. *ἀποκαλύψαι* ist abhängig von *εὐδόκησε*, und nicht von *καλέσας*, wie Erasmus will, oder von *ἀφορίσας* und *καλέσας*. wie Balduin und Estius meinen. Das *ἐν ἐμοί* ist nicht = *μοί*, wie Einige wollen, noch auch mit Estius in dem Sinne von „per me velut organum“ zu nehmen, weil so das folgende *ἵνα εὐαγγελίζωμαι* überflüßig würde, sondern ist in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten. Zuerst mußte Gott seinen Sohn Christum, den Inhalt des ganzen Evangeliums, an und in Paulus offenbar und lebendig machen, ehe dieser ihn den Heiden verkünden konnte. Denn lebt Christus nicht wahrhaft in dem Prediger des Evangeliums, so verhallt sein Wort fruchtlos. Zu *ἐν τοῖς ἔθνεσι* vgl. Apstg. 9, 15. 22, 21. 26, 17 f. Eph. 3, 8. Das *εὐθέως* gehört dem Sinne nach zu *ἀπῆλθον* V. 17.: „sofort, nicht zog ich zu Rathe - - noch auch begab ich mich - -, sondern ging ich weg nach Arabien.“ Es scheint aber, als ob dieses *εὐθέως* im Widerspruche stände mit Apstg. 9, 20., wo erzählt wird, daß Paulus wenige Tage nach seiner Bekehrung sofort in Damaskus Christum gepredigt habe. Allein diese seine kurze Wirksamkeit daselbst vor seiner Abreise nach Arabien besonders zu erwähnen, lag ihm hier fern, wo es ihm hauptsächlich darauf ankam nachzuweisen, daß er von Damaskus aus nirgend anderswohin gegangen sei, als nach Arabien, und erst drei Jahre später nach Jerusalem. — Die ursprüngliche Bedeutung von *προςανατίθεσθαί τινι* ist: „sich an Jemanden wenden, um bei ihm Rath zu finden“; etwas ungenau gibt es die Vulgata durch *acquiescere*. Der Ausdruck *σάρξ καὶ αἷμα* bezeichnet, wie das rabbinische בָּשָׂר וָדָם, den natürlichen, schwachen Menschen, wie er dermalen nach der Sünde ist (vgl. Ephes. 6, 12.). Es sind aber diese Worte weder mit Einigen auf Paulus selbst in dem Sinne: „ich zog nicht mein Fleisch und Blut zu Rathe“ (vgl. Matth. 16, 17.); noch auch mit Andern speziell auf die übrigen Apostel zu beziehen, da diese

gleich noch besonders hervorgehoben werden, und Paulus gewiß nicht die vom h. Geiste erleuchteten Apostel als solche Fleisch und Blut nennen wollte: vielmehr ist der Ausdruck mit Estius und den Meisten ganz allgemein zu fassen: „da zog ich nicht schwache Menschen zu Rathe." — V. 17. Die Lesart *οὐδὲ ἀπῆλθον* (Lachm.) ist nach überwiegenden Zeugen und aus innern Gründen der des text rec.: *οὐδὲ ἀνῆλθον* (A. K. L., Tischend.), vorzuziehen. Da man nämlich gewöhnlich *ἀναβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα* sagte und gleich V. 18. *ἀνῆλθον εἰς Ἱερ.* steht, so corrigirte man auch hier *ἀπῆλθον* in *ἀνῆλθον*. — Von dieser Reise Pauli nach Arabien geschieht in der Apostelgeschichte keine Erwähnung. Nehmen wir aber an, daß er dieselbe nicht zum Zwecke der Verkündigung des Evangeliums, sondern zum Behufe geistlicher Einsamkeit, um sich auf sein öffentliches Lehramt vorzubereiten, unternahm, so ist das Stillschweigen des Lukas, der nur die öffentliche Wirksamkeit Pauli darstellen wollte, hinreichend gerechtfertigt. Paulus gedenkt ihrer hier nur deßhalb, weil er durch die genaue chronologische Aufzählung seiner Reisen nachweisen wollte, daß er in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung nirgends gewesen sei, wo er hätte Belehrung von den Aposteln empfangen können. Uebrigens ist diese Reise nach Arabien in den Zeitraum der *ἡμέραι ἱκαναί* Apstg. 9, 23. zu verlegen. Ob Paulus die ganzen drei Jahre (V. 18.) hindurch in Arabien zugebracht, oder ob sein Aufenthalt daselbst von kürzerer Dauer gewesen, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen. Die Stelle Apstg. 9, 22. vgl. mit V. 23. scheint auf ein relativ längeres Wirken Pauli in Damaskus hinzuweisen.

V. 18 ff. Demnächstige Reise nach Jerusalem zu Petrus und von da weiter nach Cilicien. — „Darauf nach drei Jahren ging ich hinauf nach Jerusalem, um den Petrus kennen zu lernen, und ich blieb bei ihm fünfzehn Tage." — Die Lesart schwankt zwischen *Πέτρον* und *Κηφᾶν*, indem die äußern Zeugen sich die Wagschale halten, und auch innere Gründe keine sichere Entscheidung geben. Der hebräische Name kann hier, wie auch 2, 9. 11. 14., durch den griechischen glossematisch verdrängt sein; ebenso gut kann aber auch die Lesart *Κηφᾶν* dadurch entstanden sein, daß man den ungünstigen Bericht 2, 11 ff. nicht auf den Apostel Pe-

trus beziehen wollte. — „Darauf", nämlich nach seinem abermaligen Aufenthalte in Damaskus. Das μετὰ ἔτη τρία ist dem εὐθέως V. 16. und das ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα dem οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱερ. V. 17. entgegengesetzt. Der Terminus, von welchem an die drei Jahre zu rechnen sind, ist also offenbar die Zeit der Bekehrung Pauli und nicht, wie Einige gemeint, seine Rückkehr aus Arabien. Diese hier erwähnte erste Reise, welche Paulus nach seiner Bekehrung nach Jerusalem unternahm, ist dieselbe mit der Apstg. 9, 26 ff. erzählten, deren Paulus auch später noch in seiner Rede Apstg. 22, 17 f. Erwähnung thut. Denn die hier angegebenen Umstände stimmen ganz mit den Angaben der Apostelgeschichte überein, wie eine einfache Vergleichung ergibt. — Das Verbum ἱστορεῖν, welches sich im N. T. nur hier findet, heißt *coram cognoscere*, und wird sowohl von Personen als auch von Sachen z. B. τὴν πόλιν, τὴν χώραν, gebraucht. Es unterscheidet sich von ἰδεῖν dadurch, daß das Objekt des ἱστορεῖν stets etwas Sehenswerthes oder doch Ungewöhnliches und der Kenntnißnahme würdig Erachtetes bezeichnet. Mit Nachdruck ist es vorangestellt. Also: „um die persönliche Bekanntschaft zu machen mit Petrus." Daß Paulus, obgleich er wußte, daß er zu seinem Apostolate einer Sendung oder eines Unterrichtes durch Petrus nicht bedurfte, es dennoch für nöthig hielt, diesen aufzusuchen und einige Tage mit ihm zu verkehren, spricht deutlich für den Vorrang Petri unter den Aposteln; dieß erkennen selbst protestantische Ausleger an (s. Allg. Einl. S. 9.). — Paulus gibt genau die Zeit seines damaligen Aufenthaltes in Jerusalem auf 15 Tage an und versichert gleich, daß er daselbst außer Petrus nur noch den Jakobus gesehen habe, um zu zeigen, daß sein Aufenthalt zu kurz, sein Verhältniß zu den Aposteln zu beschränkt gewesen, als daß er von diesen einen vollständigen Unterricht im Evangelium hätte empfangen können. Der Grund, warum Paulus damals nur eine so kurze Zeit in Jerusalem verweilte, wird Apstg. 9, 29. u. 22, 18. angegeben. Die Hellenisten trachteten ihm nach dem Leben, und in einer Verzückung sprach der Herr zu ihm: „Eile und mache dich schleunig weg aus Jerusalem; denn sie werden da nicht annehmen dein Zeugniß von mir." — V. 19.: „Einen andern aber von den Aposteln sah ich nicht, als nur Jakobus, den Bru-

der des Herrn." Da Paulus hier sagt, er habe außer dem Apostel Petrus keinen andern der Apostel als nur den Jakobus gesehen, so rechnet er offenbar den Jakobus zu den eigentlichen Aposteln. Denn wir können zu εἰ μή ungezwungener Weise nur ergänzen: εἶδον τὸν ἀπόστολον. Vgl. Apstg. 9, 27., wo es heißt, Barnabas habe den Paulus „zu den Aposteln" geführt. War aber dieser Jakobus ein eigentlicher Apostel, so kann er kein anderer sein, als derjenige, welcher in den Apostelkatalogen (Matth. 10, 3. Mark. 3, 18. Luk. 6, 15. Apstg. 1, 13.) der Sohn des Alphäus genannt wird, der ein Bruder des Herrn im weitern Sinne, d. i. ein Verwandter, ein Vetter desselben war (s. zu Matth. 13, 55.), und von welchem auch unten 2, 9. 12. die Rede ist. Protestantische Exegeten haben, um diesen Jakobus zum leiblichen Bruder des Herrn machen und somit die Jungfrauschaft Mariä läugnen zu können, entweder bei εἰ μή einen ungenauen Gegensatz angenommen und bloß εἶδον ergänzt: „außerdem (sah ich) Jakobus, den Bruder des Herrn", oder den Begriff ἀπόστολοι erweitert und auch die Gehülfen der Apostel dazu gerechnet. Gewaltsame und gekünstelte Erklärungen! — V. 20. Da es dem Paulus hier so wichtig war, seine apostolische Selbstständigkeit aufrecht zu erhalten, bekräftigt er das eben V. 18 f. Gesagte durch eine eidliche Betheuerung: „Was ich euch aber schreibe, siehe! vor Gott (betheuere ich), daß ich nicht lüge." Unter den verschiedenen Construktionen, welche dieser Satz zuläßt, gefällt die am besten, welche ἃ δὲ γράφω ὑμῖν als einen anakoluthisch mit Emphase vorangestellten Relativsatz nimmt: *quod autem attinet ad ea quae scripsi*, und zu ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ein λέγω ergänzt (vgl. 2 Kor. 9, 6.). Letzteres ist aber nicht einmal durchaus nothwendig. Andere ergänzen vor ὅτι ein γράφω: „Was ich aber euch schreibe — siehe vor den Augen Gottes schreibe ich, daß ich nicht lüge." Noch Andere wollen übersetzen: „Was ich euch aber schreibe, siehe! vor Gott (schreibe ich es); denn ich lüge nicht." Im letztern Falle verschwindet allerdings die Anakoluthie; aber das ὅτι οὐ ψεύδομαι wird matt. Vgl. die ähnliche Betheuerung 2 Kor. 11, 31; auch Röm. 1, 9. 9, 1. 2 Kor. 1, 23. — V. 21.: „Darauf (nämlich nach diesem 15tägigen Aufenthalt in Jerusalem) kam ich in die Gegenden von Syrien und Cilicien",

also wiederum in Gegenden, die weit von dem Sitze der Apostel entfernt waren. Nach Apstg. 9, 30. gaben die Christen in Jerusalem dem Apostel das Geleite bis zur ersten Station, bis nach Cäsarea, der römischen Hauptstadt von Judäa, die am Mittelmeere gelegen gewöhnlich Καισάρεια Σεβαστή genannt wurde und wohl zu unterscheiden ist von Καισάρεια ἡ Φιλίππου, die am Fuße des Libanon lag. Von dort ging er dann, wahrscheinlich zu Lande, nach Syrien, und von hier nach seiner Vaterstadt Tarsus in Cilicien. Zu welchem Zwecke er dorthin gegangen, sagt er nicht; ohne Zweifel aber geschah es, um dort das Evangelium zu predigen. Denn wie natürlich war es dem von Liebe zu Christo entzündeten Herzen des Apostels, jetzt, wo er von Petrus anerkannt war, von den Juden in Jerusalem aber verfolgt wurde, vor allen der geliebten Heimathsgegend das Heil zu bringen!

V. 22 ff. Paulus gibt einen fernern Beweis seiner völligen Unabhängigkeit vom menschlichen Unterrichte: den Gemeinden in Judäa, in denen die Augen- und Ohrenzeugen des Wirkens und der Lehre Jesu sich befanden, war er persönlich unbekannt. Er kann also in diesen ebenso wenig als in Jerusalem im Christenthume unterwiesen sein. — „Ich war aber unbekannt von Angesicht (d. i. persönlich) den christlichen Gemeinden von Judäa." Die ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδ. stehen hier der Gemeinde in Jerusalem gegenüber. Diese kannte ihn allerdings persönlich von früher her, wo er noch Verfolger der Kirche war (vgl. Apstg. 9, 26 ff.). — V. 23 f.: „Nur vernahmen sie (nämlich die Mitglieder der Gemeinde; daher das Maskul. ἀκούοντες, obgleich ἐκκλησίαι vorhergeht, vgl. Win. S. 555.): Unser ehemaliger Verfolger verkündet nun den Glauben, den er ehemals zerstörte; und sie priesen Gott in mir", d. h. sie priesen Gott, der in mir wirkte, der sich durch die Gnade der Bekehrung und durch die Wirksamkeit meiner Predigt wunderbar in mir erwies. Paulus fügt das Letztere hinzu, um den Gegensatz, worin diese Gesinnung der Judenchristen in Palästina mit dem gehässigen Treiben der Judaisten in Galatien gegen ihn stand, recht hervorzuheben. Das Part. Präsens ὁ διώκων drückt das Dauernde aus. Zu ἐπόρθει bemerkt Estius richtig: „vastabat autem fidem, quia Christi fidelibus fidem

extorquere persequendo nitebatur." Die πίστις ist hier objektivirt (vgl. 3, 2. 23. Röm. 1, 5.).

§. 3. Paulus als wahrer Apostel von den andern Aposteln auch von Petrus anerkannt.

2, 1 — 21.

Paulus hat bisher gezeigt, daß er alle Erfordernisse zu einem Apostel Christi an sich trage, er hat aus historischen Angaben bewiesen, daß er nicht etwa bloß ein Apostelschüler sei, sondern seine Berufung unmittelbar von Gott, seine Belehrung unmittelbar von Christo empfangen habe. Jetzt geht er dazu über, zu zeigen, wie sein Apostolat auch von den übrigen Aposteln vollkommen anerkannt sei, und wie er denselben selbst dem Petrus gegenüber in einer wichtigen Streitfrage rücksichtlich der christlichen Freiheit geltend gemacht habe.

V. 1.: „Darauf nach 14 Jahren zog ich wiederum hinauf nach Jerusalem mit Barnabas, indem ich zugleich auch den Titus mitnahm." — ἔπειτα sieht auf 1, 22. zurück: „darauf", nämlich nach meinem Aufenthalte in Syrien und Cilicien. Die Präposition διά mit dem Genitiv kann sowohl lokal als temporal einen Zwischenraum bezeichnen, der durchgemacht ist (vgl. Krüger Gram. §. 68, 22. Anmerk. 3. Win. S. 340.). Also hier: Nach einem Zwischenraume von 14 Jahren, *interiectis quatuordecim annis*. Vgl. Apstg. 24, 17.: δι' ἐτῶν πλειόνων. Die Bedeutung „innerhalb", welche Einige der Präp. διά hier vindiziren wollen: „innerhalb der 14 Jahre, welche ich nun Christ bin", läßt sich sonst nicht nachweisen, und paßt auch nicht in den Context. Es fragt sich aber, von wo an Paulus diese 14 Jahre gerechnet habe? Die Meisten (Thomas, Estius, Windischmann, auch Wieseler) nehmen, wie oben 1, 18., so auch hier, als Terminus a quo die Bekehrung Pauli an. Da es dem Apostel, meinen diese, hier vorzüglich darauf ankomme zu beweisen, daß er seit seiner Bekehrung nicht in solche Berührung mit Petrus gekommen sei, welche sein apostolisches Ansehen gefährde, so sei es das Passendste anzunehmen, daß er bei seinen Zeitangaben eben die Bekehrung als Ausgangspunkt genommen habe. Allein aus demselben Grunde können wir auch mit An-

dern (Hieronymus, Hug, Meyer u. s. w.) annehmen, daß Paulus die oben 1, 18. angeführte erste Reise nach Jerusalem als Terminus a quo genommen habe; und auf diese scheint unverkennbar sowohl das *πάλιν* als auch das die verflossene Zwischenzeit anzeigende *διά* hinzuweisen. Richtig Meyer: „*πάλιν* weiset auf die erste Reise zurück, und *διὰ δεκατεσσ. ἐτῶν* zeigt am natürlichsten das Intervallum an, welches zwischen der ersten Reise und diesem *πάλιν* in der Mitte liegt. Hätte Paulus wieder *μετά* geschrieben, wie 1, 18., so ließe sich aus der absichtlichen Gleichheit des Ausdrucks auch auf die Gleichheit des Anfangspunkts schließen; da er aber das gewählte *διά* gesetzt hat, so ist aus dem Verhältnisse dieses *διά* zu *πάλιν* die erste Reise Pauli nach Jerusalem als Rechnungsanfang zu entnehmen." — Es fragt sich weiter, welche Reise des Apostels nach Jerusalem hier gemeint sei? Viermal reisete Paulus vor Abfassung unsers Briefes nach Jerusalem. Das erste Mal 3 Jahre nach seiner Bekehrung; dieser Reise gedenkt er oben 1, 18., und sie ist identisch mit der Apstg. 9, 26 ff. erzählten. Zum zweiten Male reisete er nach Jerusalem in Begleitung des Barnabas, um eine zu Antiochia veranstaltete Collekte an die dortigen Christen zu überbringen. Dieser Reise geschieht Apstg. 11, 30. Erwähnung, und nach der Meinung Einiger soll sie mit der hier gedachten dieselbe sein; man beruft sich dafür besonders auf das *πάλιν*. Allein *πάλιν* ist nicht *δεύτερον;* ersteres kann möglicher Weise auch auf die dritte oder vierte Reise hindeuten; und dann, was hier entscheidend ist, läßt sich diese Meinung chronologisch in keiner Weise rechtfertigen. Denn von welchem Zeitpunkte an wir auch die 14 Jahre, deren Paulus hier gedenkt, berechnen wollen, von seiner Bekehrung oder von seiner ersten Reise nach Jerusalem an, nimmermehr können wir sie mit der Apstg. 11, 30. erzählten Reise in Uebereinstimmung bringen. Zwischen dieser zweiten und der ersten Reise Pauli nach Jerusalem liegen nämlich nach Wieseler nur zwei, nach Hug sechs Jahre, von der Bekehrung Pauli bis zu dieser zweiten Reise sind also höchstens neun Jahre. Außerdem fällt die Hungersnoth, welche diese zweite Reise Pauli veranlaßte, wie sich anderweitig strenge nachweisen läßt, in das Jahr 44 n. Chr. Ziehen wir hiervon 14 ab, so kommen wir in das Jahr 30, das Todesjahr Christi. Daß

aber Paulus hier die 14 Jahre von dem Tode oder der Himmelfahrt Christi sollte gerechnet haben, wie das Chronikon des Eusebius, Petrus Lombardus u. A. meinen, dafür gibt der Context auch nicht die geringste Andeutung. Um dieser chronologischen Schwierigkeit auszuweichen, haben Einige vorgeschlagen statt δεκατεσσάρων zu lesen τεσσάρων, eine Lesart, die jedoch durch keine einzige Auktorität bestätigt wird, mithin als willkürlich zu verwerfen ist. — Nach einigen ältern Vorgängern hat neuerdings Wieseler (Chronol. des apost. Zeitalt. S. 201 ff.) die Apstg. 18, 22. erwähnte vierte Reise Pauli nach Jerusalem mit der hier genannten identisch gehalten. Diese Reise fand statt im J. 54 n. Chr., also kaum ein Jahr vor Abfassung unsers Briefes. Abgesehen nun davon, daß Barnabas damals schon längst von Paulus sich getrennt hatte, und daß kein einziger der hier geschilderten Züge sich Apstg. 18, 22 wiederfindet, so konnte der Apostel von einer noch ganz jüngst unternommenen Reise unmöglich so erzählen, wie er hier erzählt. Es bleibt also nur übrig hier an die dritte Reise Pauli nach Jerusalem, an die Reise zum Apostelconcile, zu denken. Vergleichen wir diese Reise, welche Apstg. Kap. 15. berichtet wird, ohne vorgefaßte Meinung mit der hier erwähnten, so finden wir Zug für Zug die vollste Uebereinstimmung. Nach Apstg. 15, 1 ff. waren Juden nach Antiochia gekommen, welche durch ihre Behauptung, daß die Beschneidung zum Heile nöthig sei, Unruhen und Streitigkeiten mit Paulus und Barnabas erregten. Wer findet diese Judaisten nicht in den παρεισάκτοις ψευδαδέλφοις wieder, von denen gleich V. 4. die Rede ist? Der hier genannte Titus wird zwar in der Apostelgeschichte nicht namentlich erwähnt; allein es heißt doch dort (15, 2.), daß τινὲς ἄλλοι ἐξ αὐτῶν mit Paulus und Barnabas nach Jerusalem gereiset seien. Nach Apstg. 15, 4. 12. legten Paulus und Barnabas der versammelten Gemeinde in Jerusalem und den Aposteln das Ergebniß ihrer Predigt unter den Heiden vor; und hier heißt es V. 2.: „Und ich legte ihnen vor das Evangelium, welches ich verkünde unter den Heiden." Ferner entspricht der Apstg. Kap. 15. berichtete Erfolg der apostolischen Verhandlungen ganz dem ἀλλ' οὐδὲ Τίτος - - - ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι V. 3. Auch stimmt Gal. 2, 11. historisch genau mit Apstg. 15, 30. Endlich ist noch zu bemerken,

daß Paulus die wichtige Reise Apstg. Kap. 15. hier nach dem ganzen Gedankengange unmöglich ganz mit Stillschweigen übergehen konnte. Die scheinbare Differenz, daß Paulus diese Reise nach Jerusalem nach Apstg. 15, 2 f. im Auftrage der antiochenischen Gemeinde, hier nach V. 2. aber *κατὰ ἀποκάλυψιν* unternahm, läßt sich leicht ausgleichen. Lukas berichtet die Sache historisch objektiv, Paulus aber nach seiner subjektiven Stimmung; daher konnte nach Lukas die antiochenische Gemeinde den äußern Anlaß zu dieser Reise geben, und dennoch konnte bei Paulus der Hauptgrund eine ihm subjektiv zu Theil gewordene Offenbarung sein. Mit Recht wird dann noch von Windischmann hervorgehoben, daß Paulus hier die Vorgänge in Jerusalem in ganz anderer Absicht darstellt als Lukas. Diesem kam es darauf an, den einfachen Verlauf der Geschichte zu geben; es war ihm daher das Resultat der Versammlung, die Befreiung der Heiden vom mosaischen Gesetze, Hauptsache. Dieß Letztere war aber für Paulus ganz unerheblich; das wußten die Galater unstreitig schon lange, und er brauchte es deßhalb nicht hervorzuheben, ihm lag vielmehr daran zu beweisen, daß er damals von den Aposteln als ebenbürtiger Apostel anerkannt, und daß seine evangelische Verkündigung in keinem Punkte von ihnen beanstandet worden sei. Hiermit erledigt sich auch eine andere Frage, die vielfach hier aufgeworfen wird: wie nämlich Paulus an unserer Stelle, ohne sich den Vorwurf der Unredlichkeit zuzuziehen, jene zweite Reise nach Jerusalem ganz mit Stillschweigen übergehen konnte? Es kam ihm ja nicht darauf an nachzuweisen, daß er so oft und nicht öfter in Jerusalem gewesen, sondern darauf, daß er vor dem Antritte seines Apostolates in Jerusalem von Petrus und den andern Aposteln keinen Unterricht und keine Sendung empfangen hatte. Diese zweite Reise war nur eine kurze Geschäftsreise zur Ueberbringung der Collekte, und es ist höchst wahrscheinlich, daß Paulus grade um Ostern 44 n. Chr. in Jerusalem eintraf, als der ältere Jakobus eben von Herodes enthauptet und Petrus in den Kerker geworfen war, die übrigen Apostel sich aber bereits zerstreut hatten, daß er also damals mit keinem Apostel dort zusammentraf. Apstg. 11, 30. ist daher auch nur von *πρεσβυτέροις* die Rede, an welche Paulus gesandt wurde. Er konnte also mit vollem Rechte diese Reise

mit Stillschweigen übergehen. [1]) — Ueber Barnabas s. zu 1 Kor. 9, 6.; über Titus s. die Einl. in den Br. an Titus.

V. 2.: „Ich zog aber hinauf gemäß einer Offenbarung", also nicht aus eigenem Antriebe, sondern auf göttliches Geheiß (vgl. zu V. 1.). Merkwürdig gezwungen erklären einige Neuere *κατὰ ἀποκάλυψιν* durch *explicationis causa* i. e. ut patefieret inter ipsos, quae vera esset Iesu doctrina. Das Wort *ἀποκάλυψις* wird im N. T. immer nur von einer göttlichen Offenbarung gebraucht. In welcher Weise dem Apostel diese Offenbarung zu Theile wurde, ob mittelst einer Ekstase (vgl. Apstg. 22, 17. 2 Kor. 12, 1 ff.) oder mittelst einer nächtlichen Erscheinung (vgl. Apstg. 16, 9. 18, 9. 23, 11.) oder durch eine innere Ansprache (vgl. Apst. 16, 6. 7. 20, 22. 23.), ist hier nicht gesagt, und läßt sich deßhalb auch nicht ausmachen. — Paulus fährt fort: „und ich legte ihnen (nämlich der gesammten Gemeinde, vgl. Apstg. 15, 12.) vor das Evangelium, welches ich unter den Heiden verkünde, insonderheit aber den Angesehenen, damit ich nicht etwa vergeblich liefe oder gelaufen wäre." Das Evangelium, welches fortwährend ein und dasselbe (daher das Präsens *κηρύσσω*) von Paulus unter den Heiden verkündet wurde, war das von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben und von der Nichtverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes. Dieses Evangelium legte er sammt den Erfolgen, die er bereits damit erzielt, der versammelten Gemeinde zu Jerusalem vor, insbesondere aber und speciell (*κατ' ἰδίαν*, vgl. Matth. 17, 19. Mark. 4, 34.) legte er es den Angesehenen, den *aestumatis*, denen das entscheidende Urtheil darüber zukam, nämlich, wie aus V. 9. erhellt, den drei Aposteln, Jakobus, Petrus und Johannes vor, und bewirkte dadurch die Entscheidung, daß die Heiden unmittelbar in die Kirche Christi aufgenommen werden dürften (Apstg. 15, 28 f.). Wäre es den

[1]) Diese Stelle enthält ein wichtiges Datum für die Chronologie des Lebens Pauli. Fällt nämlich diese dritte Reise Pauli nach Jerusalem zum Apostelconvente nach der wahrscheinlichen Meinung von Usher, Hug, Feilmoser, Meyer u. A. in das Jahr 52 n. Chr., so erhalten wir für seine erste Reise nach Jerusalem das Jahr 52—14, also das Jahr 38, somit für die Bekehrung Pauli das Jahr 35 n. Chr., welches dem Jahre 5 nach der Himmelfahrt des Herrn entspricht.

Gegnern Pauli, den Judaisten, gelungen, die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes gegen ihn durchzusetzen, so war seine Mühe unter den Heiden für die Vergangenheit und Zukunft verloren; es wäre dann für immer die Möglichkeit abgeschnitten gewesen, die Heiden in Masse zur Kirche zu führen, ja es wäre die Katholicität der Kirche selbst in Frage gestellt worden. — Den Ausdruck *οἱ δοκοῦντες* hier mit Einigen ironisch zu fassen und anzunehmen, Paulus bediene sich desselben mit Rücksicht auf seine Gegner, die diesen Ausdruck von den drei genannten Aposteln immer im Munde führten, also im Sinne: „die ihr die Angesehenen nennt", dafür liegt gar kein Grund vor; noch weniger dürfen wir *οἱ δοκοῦντες* im Sinne: „die sich für etwas halten", nehmen. Ganz verfehlt ist es auch mit Andern zu übersetzen: „denen die da meinten, ob ich nicht etwa vergeblich laufe oder gelaufen wäre." Denn *μήπως εἰς κενὸν κ. τ. λ.* hängt nicht von *δοκοῦσιν*, sondern von *ἀνεθέμην* ab. Auch drückt *μήπως* die Absicht aus, und gekünstelt wird die Erklärung, wenn man (mit Usteri) den Satz als indirekte Frage faßt: „ich legte ihnen mein Evangelium vor (um sie zu fragen), ob ich etwa gar vergeblich laufe . . ." was dann nur eine bescheidene Ausdrucksweise sein soll statt: ich legte es ihnen vor, um zu beweisen, daß ich nicht u. s. w. Nein! Paulus legte sein, wenngleich vom Himmel ihm geoffenbartes, Evangelium dem Collegium der Apostel vor in der bestimmten Absicht, um an deren Zustimmung die Aechtheit desselben zu prüfen und zu bewähren. Er gab damit für alle Zeiten die wichtige Lehre, daß wir nicht bloß unser subjektives Denken und Meinen, sondern auch die höhern Gnadenzustände und Offenbarungen an der objektiven Glaubensregel der Kirche prüfen und ihrem Urtheile unterwerfen sollen. Schön sagt in diesem Sinne der h. Augustin (lib. 28. contr. Faust.): „Ipse Paulus apostolus post ascensionem Domini de coelo vocatus, si non inveniret in carne Apostolos, quibus communicando et cum quibus conferendo evangelium eiusdem societatis esse appareret, — ecclesia illi omnino non crederet." Aus der Betrachtung dieser Stelle ist wohl das große Wort desselben Kirchenlehrers hervorgegangen: „*Evangelio non crederem nisi me commoveret ecclesiae auctoritas.*" — *τρέχω* ist Präs. Conjunktiv, und da *ἔδραμον* Indikativ ist, so findet hier, wie

1 Thess. 3, 5., ein Wechsel der Modi statt (vgl. Win. S. 447 f.). Uebrigens ist τρέχειν eine bildliche, vom Laufen im Stadium entlehnte Bezeichnung der angelegentlichen Bemühung, für sich und Andere das Heil zu erwerben (vgl. 1 Kor. 9, 24 f. Phil. 2, 16 u. a. St.).

V. 3.: „Aber nicht einmal Titus, der bei mir war, wurde, obwohl Hellene, gezwungen, sich beschneiden zu lassen." Paulus will sagen: Ein schlagender Beweis, daß meine Lehre von der Nichtverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes nicht falsch, somit meine Arbeit unter den Heiden nicht vergeblich sei, war der, daß Titus nicht gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen, Titus, der doch als geborener Heide unter den Augen der Apostel und der Christen in Jerusalem mein Begleiter und Gehülfe im Werke des Evangeliums war. — In dem οὐδὲ - - - ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι liegt nicht, wie Einige (Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oekumen. u. A.) meinen, daß die Apostel in Jerusalem die Beschneidung des Titus gar nicht verlangt hätten, und daß Paulus dieß als Beleg seiner Uebereinstimmung mit denselben anführe; vielmehr ist hier, wie das Folgende V. 4. 5. zeigt, ἠναγκάσθη im eigentlichen Sinne zu nehmen. Wohl wünschte man in Jerusalem und drang darauf, daß Titus sich beschneiden lasse, und vielleicht war in jener πολλὴ συζήτησις, welche nach Apstg. 15, 7. über die Frage, ob die Heiden sich beschneiden lassen müßten, auf dem Apostelconcile entstand, die Discussion über die Beschneidung des Titus mit inbegriffen. Allein von Seite des Paulus, Barnabas und Titus wurde nicht nachgegeben; letzterer wurde nicht dazu gezwungen. Den Timotheus ließ Paulus nach Apstg. 16, 1 ff. aus weiser Schonung gegen die Judenchristen beschneiden; hier aber, wo die Freiheit des Evangeliums und in letzter Instanz die Katholicität des Christenthums in Frage gestellt wurde, gab er nicht nach.

V. 4 f. Was zunächst die Lesart angeht, so ist zuerst V. 4. καταδουλώσουσιν die am meisten verbürgte Lesart statt καταδουλώσωσιν, was einige Handschriften lesen oder καταδουλώσωνται, was die Recepta hat. (Ueber ἵνα mit dem Futur. Indikat. s. Win. S. 257 f.) Wichtiger ist aber zweitens, daß V. 5. das οἷς οὐδέ in D., in mehreren lateinischen Handschriften und bei vielen lateinischen Vätern fehlt. Lesen wir die

Negation mit dem Relativ nicht, dann ist der Sinn dieser beiden Verse in Verbindung mit dem vorhergehenden: „Titus wurde zwar nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen, wegen der eingedrungenen falschen Brüder aber gaben wir nach und thaten es.“ Allein dieser Gedanke verträgt sich nicht mit dem ganzen Zweck des Briefes, und paßt nicht zu dem spätern Tadel des Petrus (V. 14 ff.). Eine zweite Erklärung dieser Lesart, die das *εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* nicht auf die Nachgiebigkeit des Apostels hinsichtlich der Beschneidung bezieht, sondern auf jenen Akt der freiwilligen Unterordnung unter die Auktorität der *δοκοῦντες*, welcher in der Darlegung seines Evangeliums (V. 2.) bestand, verurtheilt sich als zu gesucht selbst. Aber die Lesart *οἷς οὐδέ* ist ohne Zweilfel ächt, da sie nicht bloß die bei weitem überwiegenden Auktoritäten für sich hat, sondern auch als die schwierigere den Vorzug verdient, und die Weglassung dieses *οἷς οὐδέ* sich leicht als eine willkürliche Correktur zu erkennen gibt. Indem man nämlich *δέ* V. 4. gegensätzlich faßte, und von der Voraussetzung ausging, Paulus müsse, da er sich vielfach nachgiebig gegen das Ceremonialgesetz zeigte (vgl. Apstg. 18, 18. 21, 26.), hier mit Titus ebenso gehandelt haben, wie später (nach Apstg. 16, 3.) mit Timotheus, ließ man das *οὐδέ* weg; mit *οὐδέ* mußte aber der Struktur wegen auch das Relativ *οἷς* fallen. — Gehen wir nun zur Erklärung dieser Stelle. Hieronymus und nach ihm Erasmus u. A. meinen, *δέ* redundire, und *διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδ.* schließe sich unmittelbar an das Vorhergehende: „Aber nicht einmal Titus wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen wegen der eingedrungenen falschen Brüder.“ Andere wollen zu *διὰ δὲ τ. παρεισ. ψευδαδέλφους* aus V. 2. entweder *ἀνέβην* oder *ἀνεθέμην*, oder aus V. 3. *περιετμήθη* ergänzen; wieder Andere schlagen vor, *ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* zu suppliren, dieses *ἠναγκάσθη* aber in dem veränderten Sinn von *sollicitabatur* zu nehmen. Noch Andere (Wieseler, Win. S. 502.) endlich nehmen ein Anakoluth an; auf *διὰ δὲ τ. παρεισακ. ψευδ.* habe, meinen diese *οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* folgen sollen; durch den langen Zwischensatz aber sei Paulus abgeleitet worden und habe *οἷς* hinzugesetzt. Allein alle diese Erklärungen sind theils willkürlich, theils zu gekünstelt. Paulus will, wie aus dem ganzen Gedankengange hervorgeht, angeben, weß-

halb der Forderung, daß Titus sich beschneiden lasse, nicht gewillfahrt worden sei. Daher ist zu *διὰ δὲ τοὺς παρεισ. ψευδ.* ganz einfach aus V. 3. zu ergänzen *οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι*, mithin hinter V. 3. ein Kolon und nach *ψευδαδέλφους* ein bloßes Komma zu setzen (Lachm., Tischend.). So Estius nach dem h. Augustin: „Propter subintroductos autem falsos fratres non est compulsus Titus circumcidi; i. e. non potuit extorqueri ut circumcideretur, ne ex circumcisione hominis gentilis, meo consensu ac velut auctoritate facta, argumentum struerent adversarii pro sua doctrina, qua dicebant: *Nisi circumcidamini, non potestis salvari*" (Act. 15, 1.). Also: „Wegen der eingedrungenen falschen Brüder aber (wurde er nicht gezwungen sich beschneiden zu lassen), die da sich eingeschlichen hatten, um unserer Freiheit, welche wir in Christo haben, nachzustellen, damit sie uns unter das Joch der Knechtschaft brächten, denen wir auch nicht für einen Augenblick durch die Unterwerfung nachgaben, damit die Wahrheit des Evangeliums fortdauere zu euch." — Die „falschen Brüder", von denen Paulus hier spricht, die sich unter der Maske eines religiösen Eifers in die Gemeinde eingeschlichen (*παρείσακτοι = furtim introducti*) hatten, lernen wir aus Apstg. 15, 1 f. näher kennen. Es waren Judenchristen aus Judäa, die sich in die antiochenische Gemeinde einschlichen (*παρεισῆλθον*), und dort durch die Lehre von der Nothwendigkeit der Beschneidung Verwirrung erregten. Diese belauerten das Verfahren des Apostels, spionirten (*κατασκοπῆσαι*) insbesondere die von ihm gestattete christliche Freiheit der Heiden vom Mosaismus (vgl. 3, 13. 5, 1.) aus, um sodann durch ihre Angebereien zu Jerusalem es dahin zu bringen, daß auch die übrigen Apostel gegen diese Freiheit sich erklärten. Das *κατα* in *καταδουλώσουσιν* verstärkt den Begriff des Simplex: „ganz und gar verknechten"; *ἡμᾶς* bezieht sich auf die Christen überhaupt, die man insgesammt unter das Joch des Gesetzes zurückführen wollte. — V. 5. Der Ausdruck *πρὸς ὥραν* dient zur Bezeichnung einer ganz kurzen Zeitdauer (vgl. 2 Kor. 7, 8. Philem. 15. 1 Theß. 2, 17.). In *τῇ ὑποταγῇ* ist der Artikel zu beachten: durch den von diesen falschen Brüdern geforderten Gehorsam in Betreff der Beschneidung und der Beobach-

tung des mosaischen Gesetzes (Apstg. 15, 1. 5.). — Unter ἡ ἀλήθεια τ. εὐαγγ. ist die wahre, unverfälschte christliche Lehre überhaupt, hier insbesondere die Lehre von der Freiheit des Christen vom mosaischen Gesetze (V. 14.) zu verstehen. Daß diese Lehre, mit welcher die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Katholicität der Kirche innig zusammenhing, rein und ungetrübt bewahrt bliebe (*διαμείνῃ, permaneret*), dafür hat der Apostel damals mit aller Energie gestritten. Und obgleich er bei jenen Vorgängen in Jerusalem noch nicht speciell an die Galater denken konnte, sondern nur die Heidenchristen im Allgemeinen im Auge hatte, so hat er doch im voraus auch für seine jetzigen Leser den Kampf gekämpft. Denn wäre damals der Sieg über die Judaisten nicht erfochten, so würde das Evangelium nicht bis zu den größtentheils heidnischen Galatern vorgedrungen sein. Daher πρὸς ὑμᾶς: „zu euch hin", d. h. damit die Wahrheit des Evangeliums zu euch gelangen könne.

V. 6. Rücksichtlich der grammatischen Struktur auch dieses Satzes gehen die Ansichten der Ausleger weit auseinander. Einige verbinden ἀπὸ τῶν δοκούντων mit οὐδέν μοι διαφέρει und übersetzen entweder: „Von den Angesehenen - unterscheide ich mich nicht"; oder: „Um die Angesehenen - - kümmere ich mich nicht." Beide Uebersetzungen sind aber verkehrt, da es im erstern Falle οὐδὲν διαφέρω heißen müßte, im andern aber nicht die Präposit ἀπὸ stehen könnte, sondern der Apostel περὶ δὲ τῶν δοκ. hätte schreiben müssen. Andere wollen zu ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι, ebenso wie V. 4., ergänzen: οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι, oder mit Annahme einer Aposiopesis etwa: quid metuerem? oder: quidnam tandem adversus me actum est? Am besten aber nimmt man mit den Meisten ein Anakoluth an. Als nämlich Paulus ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι schrieb, hatte er im Sinne, nachher mit einem Verbum Passivum, etwa οὐδέν μοι προσανετέθη oder οὐδέν ἐδιδάχθην, den Satz regelmäßig zu vollenden. Allein durch die Zwischenbemerkungen ὁποῖοί ποτε - - λαμβάνει von der angefangenen Struktur und dem Gedankennexus gänzlich abgeführt, fährt er aktivisch fort, aber nicht in der anfänglichen adversativen Form (δέ), sondern argumentativ (γάρ). Paulus wollte nämlich ursprünglich im Ge-

gensatze zu V. 2.: „und ich theilte ihnen, besonders den Angesehenen, mein Evangelium mit", sagen: „Von den Angesehenen aber - - wurde mir nichts mitgetheilt", und fängt auch wirklich den Satz so an. Allein da das unmittelbar vorhergehende *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* einer Begründung bedurfte, so fährt er in *ἐμοὶ γάρ κ. τ. λ.* argumentativ fort. Also: „Von denen aber, die dafür angesehen waren etwas (Großes) zu sein — was für welche sie auch waren ist mir einerlei; Menschen-Ansehen gilt bei Gott nicht — denn mir haben die Angesehenen nichts mitgetheilt." Das *ποτέ* im Sinne von *olim* (Vulg.) als eine Zeitbestimmung zu fassen, und *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* mit Estius auf die frühere Sündhaftigkeit oder Unwissenheit der Apostel, oder auf ihre frühere Berufung zum Apostolate zu beziehen, geht nicht an; vielmehr will Paulus nur sagen: „in welchem großen Ansehen sie auch immer stehen mochten, als ich damals bei ihnen war, verschlägt mir nichts." Den Grund für das *οὐδέν μοι διαφέρει* enthält das asyndetische *πρόσωπον - - οὐ λαμβάνει.* — Ueber die Phrase *πρόσωπόν τινος λαμβάνειν* = נָשָׂא פְּנֵי אִישׁ vgl. zu Röm. 2, 11. Das *προσανέθεντο* blickt auf das *ἀνεθέμην* V. 2. zurück: Paulus legte ihnen sein Evangelium vor und sie hatten nichts hinzuzufügen, keine neue Mittheilungen an ihn zu richten.

V. 7 ff. Hier folgt nun der Gegensatz zu dem vorher Gesagten: „Sondern im Gegentheil, da sie gesehen, daß ich betraut sei mit dem Evangelium der Vorhaut, wie Petrus (mit dem) der Beschneidung, — denn derjenige, der bei Petrus wirksam war für das Apostelamt der Beschneidung, war auch bei mir wirksam für die Heiden — und da sie erkannt hatten die mir verliehene Gnade, gaben Jakobus und Kephas und Johannes, die als Säulen gelten, mir und dem Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft, daß wir zu den Heiden, sie aber zu der Beschneidung (zögen); nur daß wir der Armen eingedenk sein sollten, was ich auch wirklich mich bestrebt habe zu thun." Paulus will sagen: „Die angesehenen Apostel fanden an meinem Evangelium, welches ich ihnen vorgelegt, nicht

nur keinen Mangel, sondern im Gegentheil versprachen sie feierlich durch Handschlag mich und den Barnabas als ihre Genossen in der Wirksamkeit zu betrachten. Sie thaten dieß aber, nachdem sie aus meiner Mittheilung und dem dabei zugleich berichteten Erfolge meiner Wirksamkeit (vgl. Apstg. 15, 12.) sich überzeugt hatten (ἰδόντες), daß Gott mir faktisch das Apostelamt unter den *Heiden* verliehen hatte.“ Obgleich nämlich die Apostel als *solche* ihre Mission an die *gesammte* Menschheit hatten, so hatte doch jeder einen näher begränzten Wirkungskreis für seine Thätigkeit. So war Paulus, obwohl er auch den Juden predigte, vorzugsweise *Heiden*apostel (Apstg. 9, 15.), sowie Petrus vorzugsweise *Juden*apostel war, wenngleich dieser zuerst die Heiden in die Kirche aufnahm (Apstg. Kap. 10. vgl. 15, 7.), und seine Briefe vorzüglich an Heidenchristen richtete. Ueber die Construktion von πιστεύεσθαι s. zu Röm. 3, 2. Die Abstrakta ἀκροβυστία von περιτομή stehen hier, wie häufig (vgl. Röm. 2, 26. 3, 30.), für die Concreta. — V. 8. ist Parenthese und dient zur Begründung des vorhergehenden πεπίστευμαι τὸ εὐαγγ. τ. ἀκροβυστίας. Unter ὁ ἐνεργήσας ist *Gott* und nicht *Christus* zu verstehen; denn überall betrachtet Paulus sein Apostelamt als eine Gnadengabe *Gottes*, die ihm durch *Vermittelung* Christi zu Theil geworden (1, 1. 15. Röm. 15, 15. 1 Kor. 15, 10. u. a. St.). Daß nun Gott den Paulus ebenso wie den Petrus mit dem Apostolate für einen bestimmten Wirkungskreis betraut habe, ergab sich aus dem *übernatürlichen* Erfolge ihrer beiderseitigen Wirksamkeit; in ihrer Wirksamkeit offenbarte sich deutlich die ἐνέργεια τοῦ θεοῦ, die Hand Gottes. — εἰς τὰ ἔθνη ist eine Breviloquenz statt εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν. — V. 9. Mit καὶ γνόντες knüpft Paulus nach der Parenthese an ἰδόντες V. 7. wieder an. Unter τὴν χάριν haben wir die ἀποστολή des Paulus, überhaupt seine ganze fruchtreiche apostolische Thätigkeit zu verstehen, die er demüthig auf die Gnade Gottes zurückführt (vgl. Röm. 12, 3. 15, 15. Eph. 3, 2.). Die verbürgteste Lesart ist Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς; die Lesung Πέτρος (vgl. zu 1, 18.) καὶ Ἰάκωβος (D. E. F. G., Itala und mehrere Väter) ist ohne Zweifel eine spätere Umstellung nach dem *Range* dieser beiden Apostel. *Jakobus* ist der oben 1, 19. genannte Apostel Jakobus, der jüngere. Er wird hier

zuerst und vor Petrus genannt, entweder weil hier ein in Jerusalem geschehener officieller Akt berichtet wird, und Jakobus Bischof zu Jerusalem war (Meyer), oder, was wahrscheinlicher ist, weil bei den Judaisten, mit denen Paulus es hier zu thun hat, Jakobus noch mehr galt als selbst Petrus. Vielleicht auch eben dieser judaistischen Partei wegen bedient sich Paulus des hebräischen Namens Kephas statt Petrus, weil jene diesen Apostel vorzugsweise so nennen mochten. — *στῦλος* = columna, עַמּוּד, „Säule, Stütze"; hier sind die Säulen der Kirche gemeint (vgl. Apok. 3, 12.). Das Bild, was allen diesen Ausdrücken zu Grunde liegt, ist von einem Gebäude, Tempel hergenommen. Paulus sagt: *δεξιὰς ἔδωκαν - κοινωνίας*, weil seine Gegner ohne Zweifel auf Excommunication des Gesetzverächters angetragen hatten. Der Genit. *κοινωνίας* ist von seinem Nomen regens *δεξιάς* getrennt, weil erst der folgende Zwecksatz *ἵνα ἡμεῖς κ. τ. λ.* über ihn Aufschluß gibt (Win. S. 172.). Das bei *ἵνα ἡμεῖς - - περιτομήν* fehlende Verbum ergibt sich leicht aus dem Contexte; es ist entweder *πορευθῶμεν* und *πορευθῶσιν* oder nach Estius apostolatu fungeremur zu ergänzen. — V. 10. Zu *μόνον* ergänzt man gewöhnlich *αἰτοῦντες* oder *παρακαλοῦντες*: „nur verlangten sie, daß u. s. w." Allein dieß ist unnöthig, da auch das *τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* als von *δεξιὰς ἔδωκαν κοινωνίας* abhängig gedacht werden kann. Des Nachdrucks wegen geht *μόνον τῶν πτωχῶν* dem *ἵνα* vorher (vgl. 2 Theß. 2, 7.). Ueber die Armuth der Gemeinde in Jerusalem vgl. das zu Röm. 15, 27. 1 Kor. 16, 1 ff. Gesagte. Der Singular *ἐσπούδασα*, da doch vorher der Plural *μνημονεύωμεν* steht, erklärt sich am besten aus dem Umstande, daß Paulus sich bald nach jenem Auftrage von Barnabas trennte (vgl. Apstg. 15, 39.). Das *αὐτὸ τοῦτο* dient zur nachdrücklichen Hervorhebung des *ὅ*: „und grade das, was man mir aufgetragen, habe ich mit allem Eifer gesucht in's Werk zu setzen." Vgl. 2 Kor. 2, 3. 7, 11. Phil. 1, 6. Wie eifrig Paulus auch später noch für die armen Christen in Jerusalem besorgt war, sehen wir aus Röm. 15, 25 ff. 1 Kor. 16, 1 ff. 2 Kor. 8, 1 ff. 9, 1 ff.

V. 11 ff. Aber Paulus hat von den drei Aposteln nicht

nur keine neue Mittheilungen und Belehrungen empfangen, diese haben ihn nicht nur als ihren Genossen anerkannt und in ihren Bund aufgenommen, sondern er hat seine apostolische Auktorität sogar dem Haupte der Apostel, dem Petrus gegenüber mit Erfolg geltend gemacht, ein deutlicher Beweis seiner apostolischen Unabhängigkeit. — „Als aber Kephas nach Antiochien kam, widerstand ich ihm in's Angesicht, weil er verurtheilt war." Nach dem Apostelconcile reisete Paulus mit Barnabas von Jerusalem nach Antiochia zurück (Apstg. 15, 30.), und verweilte daselbst eine geraume Zeit, bis er seine zweite Missionsreise antrat. In dieser Zwischenzeit kam auch Petrus dorthin, und jetzt fiel das vor, was Paulus hier und im Folgenden erzählt. Die Apostelgeschichte berichtet davon nichts, weil sie überhaupt von Kap. 15. an von Petrus gänzlich schweigt und sich nur mit Paulus beschäftigt. Um nun das Ansehen des Petrus als des unfehlbaren Hauptes der Apostel zu retten, hat man verschiedene Wege eingeschlagen. Clemens von Alex. (bei Euseb. K. G. 1, 12.) meinte, der hier genannte Kephas sei nicht der Apostel Petrus, sondern einer der 70 Jünger des Herrn gewesen. Allein diese Meinung widerspricht dem ganzen Beweisgange, und ist von der exegetischen Tradition gänzlich verlassen. Hieronymus u. A. dagegen wollten *κατὰ πρόςωπον* im Sinne von *secundum speciem* nehmen und stellten die Ansicht auf, der hier erwähnte Streit zwischen den beiden Aposteln sei nur ein Scheinstreit gewesen, von Petrus und Paulus deßhalb so angestellt, um die Judenchristen von der Ungültigkeit des Gesetzes zu überzeugen. Mit Recht bemerkt aber der h. Augustin hiegegen, eine solche Deutung bringe Unwahrheit in die h. Schrift. [1]) Allein wir brauchen zu so gewaltsamen Erklärungen unsere Zuflucht nicht zu nehmen, da es sich, wie wir gleich sehen werden, in diesem Streite gar nicht um einen dogmatischen Irrthum, sondern nur um eine praktische Connivenz handelte, die nicht an sich, sondern nur ihrer Folgen wegen tadelnswerth war. Treffend

---

[1]) Ueber den Streit, der sich wegen unserer Stelle zwischen Hieronymus und Augustin entspann (Hieron. ep. 86—97., August. ep. 8—19.), s. die schöne Abhandlung in den vermischten Schriften von Möhler S. 1 ff.

bemerkt in dieser Hinsicht schon Tertullian (adv. Marc. 5, 3.): „Plane reprehendit (Petrum), non ob aliud tamen quam ob inconstantiam victus, quem pro personarum qualitate variabat timens eos, qui erant ex circumcisione.“ Daß aber durch diesen freimüthigen Tadel von Seite eines Mitapostels der Primat des Petrus nicht gefährdet wurde, versteht sich ganz von selbst. Schön spricht der h. Augustin zu unserer Stelle über das Betragen der beiden Apostelfürsten: „Wenn sich Paulus durch eine liebevolle Freimüthigkeit auszeichnete, so Petrus durch eine heilige, liebevolle Demuth. Sein Beispiel, das er den Nachkommen gab: nicht zu zürnen, wenn sie getadelt werden, falls sie selbst den rechten Weg verlassen haben, ist seltener und heiliger als das Beispiel Pauli, nach welchem die Geringern muthig es wagen sollen, Größern zur Vertheidigung der evangelischen Wahrheit, ohne die brüderliche Liebe zu verletzen, zu widerstehen. Denn obgleich es sicherer ist, von der rechten Bahn in keinem Punkte als in irgend einem abzuweichen, so ist es doch viel bewundernswerther und löblicher, gern die Rüge anzunehmen, als kühn den Irrenden zu tadeln. Paulus also verdient das Lob gerechter Freimüthigkeit, Petrus das Lob heiliger Demuth.“ — Zu *κατὰ πρόσωπον* vgl. Apstg. 3, 13. 25, 16. Das *ὅτι κατεγνωσμένος ἦν* ist von der Vulgata ungenau durch *„quia reprehensibilis erat“* übersetzt. Denn das Verbum *καταγιγνώσκειν* heißt nicht *reprehendere*, sondern *condemnare*. Also: „weil er verurtheilt war“, entweder von der öffentlichen Stimme, von Seite der antiochenischen Heidenchristen, deren Sache er durch sein sich widersprechendes Verhalten preisgab (so Mar. Vikt., Meyer u. A.), oder durch seine eigene, frühere Handlungsweise. Letztere Deutung paßt am besten zu dem folgenden *γάρ*.

V. 12 f. Jetzt wird das Faktum, um welches es sich bei diesem Streite handelte, näher angegeben: „Denn ehe Gewisse von Jakobus her kamen, aß er mit den Heiden (=Christen) zusammen; als sie aber gekommen waren, zog er sich zurück und sonderte sich ab aus Furcht vor den (Gläubigen) aus der Beschneidung.“ Ob die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* bloß Leute aus der Umgebung des Jakobus, oder solche, die von Jakobus abgeordnet waren, bezeichnen, läßt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden;

letzteres ist aber das Wahrscheinlichste. Jedenfalls waren es Leute von der heftigen Partei der Judenchristen, die Jakobus, den Bischof von Jerusalem, für ihren natürlichen Führer hielt. Weßhalb sie von diesem nach Antiochia gesandt wurden, wissen wir nicht; gewiß aber war der Zweck ihrer Mission nicht der, etwas dem Beschlusse des Apostelconcils Widersprechendes dort durchzusetzen. Bevor nun diese ankamen, hielt Petrus Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen, indem er wußte, daß das alttestamentliche Gesetz, wonach der Jude nicht ohne levitische Verunreinigung mit den Heiden essen durfte, aufgehoben sei. Er war ja durch unmittelbare göttliche Offenbarung (Apstg. Kap. 10.) belehrt, daß im Christenthume keine Sonderung zwischen Juden und Heiden mehr stattfinde. Daher hatte er auch noch kurz zuvor auf dem Apostelconcile (Apstg. Kap. 15.) die christliche Freiheit vertheidigt, und folgte jetzt in Antiochia dieser seiner Ueberzeugung. Als aber jene Leute von Jakobus kamen, zog Petrus sich aus Furcht vor der Ungunst und den Vorwürfen dieser von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurück, verläugnete also äußerlich und praktisch seine bessere Ueberzeugung, wurde somit in gewisser Weise ein Heuchler (vgl. das folgende *συνυποκρίνεσθαι*.). — Statt der gewöhnlichen Lesart *ὅτε δὲ ἦλθον* hat Lachm. nach B. D.* F. G. al. aufgenommen: *ὅτε δὲ ἦλθεν*. Wäre diese Lesart die ursprüngliche, so hätte Paulus bei *ἦλθεν* entweder an eine bestimmte, uns unbekannte Person gedacht, welche aber seine Leser leicht errathen konnten, oder nach Origenes (*ἐλθόντος Ἰακώβου*) den Jakobus selbst im Auge gehabt. Wahrscheinlich ist jedoch *ἦλθεν* ein alter Schreibfehler nach V. 11. — Das *ἀφορίζειν* unterscheidet sich so von *ὑποστέλλειν*, daß es den Zweck des letztern, die levitische Reinhaltung durchblicken läßt. — V. 13.: „Und mit ihm heuchelten zugleich auch die übrigen Juden (=Christen), so daß auch Barnabas von ihrer Heuchelei mit fortgezogen wurde.“ Dem Betragen des Petrus folgten die übrigen Judenchristen, ja selbst Barnabas, der doch bisher, wo es sich um die christliche Freiheit handelte, fest an des Paulus Seite gestanden hatte, wurde mit fortgezogen. Paulus bedient sich bei seiner Entschiedenheit, womit er seine christliche Ueberzeugung überall kund gab, hier des starken Ausdrucks Heuchelei; im Grunde war es aber mehr

Mangel an Festigkeit und Klarheit in der Ueberzeugung als bewußte Dissimulation. Und dieser Mangel war leicht zu entschuldigen. Denn für die ersten Gläubigen aus dem Judenthum, besonders für diejenigen, welche der orthodoxen Partei der Pharisäer angehört hatten, mußte es, besonders so lange noch der Tempelcultus bestand, äußerst schwer sein, die Schranken des jüdischen Partikularismus zu durchbrechen und sich zur Idee der Universalität des Christenthums zu erheben. Es bedurfte, menschlich zu reden, der ganzen Geistesschärfe und Energie eines Paulus, um diesen Kampf des Judenthums mit dem Christenthume siegreich durchzuführen und die Katholicität des letztern den Gläubigen aus dem Judenthum zum Bewußtsein zu bringen. Wir begreifen daher auch leicht, wie Petrus diesen Judaisten gegenüber in's Gedränge kommen konnte, besonders da auf dem Apostelconcile nur bestimmt worden war, wie die Heidenchristen sich zu verhalten hätten, nicht aber wie die Judenchristen, und es letztern überhaupt nicht zur Pflicht gemacht wurde, den Heiden zu Liebe ihre väterlichen Sitten aufzugeben.

V. 14. Ueber die Lesart *Κηφᾷ* und *Πέτρῳ* s. zu 1, 18. Statt des *τί τὰ ἔθνη* bei Tischend. ist nach überwiegenden Zeugen mit Griesb., Lachm. *πῶς τὰ ἔθνη* zu lesen. Die Wortstellung der bessern Handschriften ist: *ἐθνικῶς καὶ οὐκ* (Lachm., Tischend. *οὐχ*) *Ἰουδαϊκῶς ζῇς*. Also: „Aber als ich sah, daß sie nicht geraden Fußes einhergingen nach der Wahrheit des Evangeliums, sprach ich zu Kephas in Gegenwart Aller: Wenn du, der du ein Jude (von Geschlecht) bist, heidnisch und nicht jüdisch lebst; wie kommt's, daß (*πῶς*) du die Heiden (=Christen) zwingst, jüdisch zu leben." — Das Verbum *ὀρθοποδεῖν* = *recto pede incedere*, kommt in der griechischen Schriftsprache nicht weiter vor; es drückt hier die Sache vortrefflich aus: nicht an der Wahrheit des Evangeliums selbst waren Petrus und die Uebrigen irre geworden, sondern sie wandelten nicht der erkannten Wahrheit gemäß. Die Präpos. *πρός* bezeichnet nämlich die Norm (vgl. Luk. 12, 47. 2 Kor. 5, 10.). Es steht das Präsens, wo wir das Präteritum erwarten, nach einer regelmäßigen griechischen Construktion, welche eigentlich auf Vermischung der oratio recta und obliqua beruht (s. Win. S. 240.). Zu *ἔμπροσθεν πάντων* (vgl. 1 Tim. 5, 20.) bemerkt der h.

Augustin treffend: „Quod autem *coram omnibus*, necessitas coëgit, ut omnes illius obiurgatione sanarentur. Non enim utile erat errorem, qui palam noceret, in secreto emendare. Huc accedit, quod firmitas et caritas Petri, cui ter a Domino dictum est: *Amas me? pasce oves meas*, obiurgationem talem posterioris pastoris pro salute gregis libentissime sustinebat." — Das Präsens ζῇς, woran Viele sich gestoßen, weil ja Petrus schon aufgehört hatte, mit den Heiden und nach ihren Grundsätzen zu leben, bezeichnet die constante Gesinnung und Handlungsweise des Petrus im Allgemeinen. Paulus schließt aus der eben gemachten Erfahrung, daß Petrus, wenn nicht äußere menschliche Rücksichten ihn abhielten, niemals Bedenken tragen werde, heidnisch d. h. ohne Beobachtung des jüdischen Ritual- und Speisegesetzes zu leben. — Das ἀναγκάζεις drückt die indirekte Nöthigung aus, die das Beispiel des Petrus bei seinem großen Ansehen auf die Heidenchristen ausüben mußte. Sahen diese, daß Petrus das jüdische Gesetz ängstlich beobachte, wie leicht konnten sie da nicht auf die Vermuthung kommen, daß dieses zur Erlangung des christlichen Heiles nothwendig sei trotz der entgegengesetzten Entscheidung der Versammlung in Jerusalem! Und wie gefährlich wäre dieses Vorurtheil für die Einheit der jungen Kirche gewesen!

V. 15 ff. Wir haben hier und im Folgenden nicht Worte des Briefstellers an die Galater, wie Einige gemeint, sondern bis V. 21. eine Fortsetzung der eben mit εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων begonnenen Rede Pauli an Petrus, die er aber von jetzt an nicht wörtlich, sondern nur ihrem Hauptinhalte nach zur Belehrung seiner Leser referirt. War es ja doch derselbe Grundsatz von der christlichen Freiheit, gegen welchen Petrus äußerlich verstieß, der bei den Galatern in so großer Gefahr war. Erst 3, 1. wendet Paulus sich wieder direkt und ausdrücklich an diese. Es ist daher auch nicht mit Lachm. hier ein neuer Absatz zu beginnen. — Was die Construktion dieses Satzes angeht, so lassen Einige mit ἡμεῖς φύσει κ. τ. λ. den Satz beginnen und dieses ἡμεῖς durch das folgende καὶ ἡμεῖς V. 16. wieder aufgenommen werden, so daß εἰδότες - - Χριστοῦ einen Zwischensatz bildet. Andere setzen hinter ἁμαρτωλοί ein bloßes Komma, hinter Χριστοῦ aber einen Punkt: „Wir sind von Ge-

burt Juden - - - wissen aber, daß u. s. w." Allein am natürlichsten ist es, zu *ἡμεῖς* - - - *ἁμαρτωλοί* ein *ἐσμέν* zu ergänzen und mit *εἰδότες δέ* V. 16. einen neuen Satz zu beginnen. Also: „Wir sind von Geburt Juden und nicht von Heiden her (d. i. durch heidnische Abkunft) Sünder." Indem nämlich Paulus sich anschickt, den V. 14. dem Petrus gemachten Vorwurf näher auseinander zu setzen und zu zeigen, daß es unrecht sei, den Heidenchristen die Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes auflegen zu wollen, beginnt er mit einer Concession: Allerdings, sagt er, haben wir an unserm Theile (ich und du) als geborene Juden einen großen Vorzug vor den Heiden. Die großen Vorzüge, die das Judenthum verlieh, entwickelt der Apostel näher Röm. 9, 4. ff.: Israel war in der alten Welt der Träger der göttlichen Offenbarungen und Verheißungen, der Prediger des wahren Gottes in der Wüste des Heidenthums, es war der im Vaterhause zurückgebliebene ältere Sohn der Parabel. Daher legt auch Paulus immer auf die jüdische Abstammung ein ganz besonderes Gewicht (vgl. Röm. 11, 1 ff. u. a. St.). Den Juden gegenüber nennt er hier die Heiden Sünder, nicht in dem allgemeinen Sinne, wonach alle Menschen, Juden sowohl als Heiden, unter dem Joche der Sünde seufzen (Röm. 3, 9. Eph. 2, 3.), sondern in einem speciellen Sinne. Weil nämlich die Heiden, wie der Apostel Eph. 2, 12. (vgl. Röm. 2, 12. 1 Kor. 9, 21.) sagt, *ἄνομοι* und *ἄθεοι* waren, d. h. die vorbereitende Zucht und Erziehung des positiven Gesetzes entbehrten, und außer aller religiösen Verbindung mit dem wahren Gott ihre selbstgewählten Wege wandelten, so galten sie mit Recht den Juden als Sünder im eminenten Sinne. Die vorchristliche Heidenwelt war ja der verlorene Sohn der Parabel, welcher fern vom Vaterhause seine Mitgift liederlich verpraßte (Luk. 15, 11 ff.). Es sind also diese Worte nicht, wie der h. Augustin meint, vom Standpunkt der Gegner oder des pharisäischen Hochmuthes aus gesprochen, sondern aus dem richtigen Bewußtsein des hohen Vorzuges der alttestamentlichen Theokratie vor dem Heidenthum hervorgegangen. — Er fährt dann nach dieser Concession V. 16. fort: „Indem wir aber wußten, daß nicht gerechtfertigt wird ein Mensch durch Werke des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben an Jesum Christum, so haben

auch wir geglaubt an Jesum Christum, damit wir gerechtfertigt werden durch den Glauben und nicht durch Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes wird kein Mensch gerechtfertigt." — Das δὲ hinter εἰδότες hat überwiegende Zeugen für sich; die Weglassung erklärt sich leicht daraus daß man εἰδότες κ. τ. λ. als nähere Bestimmung des Vorhergehenden faßte. — Mit den Worten εἰδότες δὲ ὅτι κ. τ. λ. appellirt Paulus an die innerlichste Erfahrung und Ueberzeugung des Petrus und der Judaisten überhaupt, und der Gedanke, der in diesen beiden VV. ausgesprochen wird, ist dieser: Obgleich wir als geborene Juden große und unläugbare Vorzüge vor den Heiden haben, so haben wir doch das Evangelium von Jesu als dem Weltheilande gläubig ergriffen in der vollen Ueberzeugung, daß wir nur durch diesen Glauben und nicht durch Werke des Gesetzes wahrhaft vor Gott gerechtfertigt werden können. Wie inconsequent wäre es also, wenn wir das, was wir selbst als unzureichend zu unserm Heile faktisch anerkannt haben, Andern zur Bedingung der Rechtfertigung machen wollten! — Das ἐὰν μή könnte irre führen; man könnte nämlich beim ersten Anblicke meinen, als ob Paulus sagen wollte: die Werke des Gesetzes rechtfertigten zwar allein genommen nicht, in Verbindung aber mit dem Glauben an Christus wirkten sie Rechtfertigung. Allein dieser Gedanke, daß die christliche Rechtfertigung theils den Gesetzeswerken, theils dem Glauben zukomme, widerspräche durchaus der constanten Lehre des Apostels. Alle Schwierigkeit verschwindet aber, wenn wir nur beachten, daß auf οὐ δικαιοῦται aller Nachdruck liegt und ἐὰν μή sich bloß auf dieses, nicht auch auf ἐξ ἔργων νόμου, bezieht. Wir können den Satz so auflösen: „nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Werken des Gesetzes, nicht gerechtfertiget wird er außer durch Glauben." — Ueber den Begriff von δικαιοῦσθαι s. zu Röm. 1, 17. Bei ἐξ ἔργων νόμου haben Einige bloß an die Werke gedacht, welche das jüdische Ceremonialgesetz vorschreibt, und allerdings nimmt Paulus V. 14. von diesem Ceremonialgesetze seinen Ausgang. Allein indem er die Freiheit des Christen vom jüdischen Ceremonialgesetze nachweisen will, geht er auf die Abrogation des mosaischen Gesetzes überhaupt zurück und versteht unter ἔργα νόμου die Werke, welche das Gesetz überhaupt for-

dert. Diese sind an sich als äußere Werke nicht vermögend, den Menschen innerlich zu rechtfertigen d. i. seine Sündenschuld vor Gott zu tilgen und ihn zu heiligen, oder mit andern Worten, die Verbindung des gefallenen Menschen mit Gott wieder herzustellen. Dieß kann nur der in Liebe lebendige Glaube an Christus, als den Erlöser, das gläubige Eingehen in dessen Versöhnungsopfer durch den Empfang der heiligen Sakramente. Vgl. zu Röm. 4, 3. — Das Präteritum *ἐπιστεύσαμεν* bezieht sich auf jene Zeit, wo die Apostel sich gläubig an Christus hingaben in der Ueberzeugung, daß sie nur in ihm Heil finden könnten. Diese Ueberzeugung fand aber ihre Gewähr in der h. Schrift; daher: *ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ.* Diese Worte sind nämlich ein freies Citat aus Ps. 143, 2. Das Nähere über diese Stelle s. zu Röm. 3, 20.

V. 17 f. Der Apostel geht weiter in seinem Beweise, indem er zeigt, zu welcher Absurdität die gegnerische Ansicht führe: „Wenn wir (nämlich du, Petrus, und ich und Andere, die mit uns im gleichen Falle sind) aber, während wir trachten, gerechtfertiget zu werden in Christo, auch selbst als Sünder erfunden wären, so wäre ja wohl Christus ein Sündendiener?" Der Nachsatz des Bedingungssatzes geht hier in eine Frage über; *ἆρα* = *ergone* (vgl. Win. S. 452.). Lachmann (größere Ausg.) schreibt *ἄρα* ohne Frage; allein diesem steht entgegen, daß Paulus dem *μὴ γένοιτο* immer eine Frage vorausgehen läßt (vgl. 3, 21. Röm. 3, 4. 6, 2. u. a. St.). Gut bemerkt auch Estius: „Plano sermone dixisset: „ergo Christus peccati minister est"; sed pro reverentia Christi per interrogationem intulit." Der Ausdruck *ἁμαρτωλοί* ist in demselben Sinne zu nehmen, wie oben V. 15., nämlich als Uebertreter des positiven mosaischen Gesetzes oder Gesetzlose; ebenso *ἁμαρτία* als Uebertretung des Gesetzes oder Gesetzlosigkeit (V. 18.). Paulus hat nämlich eben gesagt: sie (er und Petrus), obgleich Juden, seien zu der Einsicht gekommen, daß nicht in der Gesetzeserfüllung, sondern nur im Glauben an Christus wahre Gerechtigkeit zu finden sei, und hätten deßhalb mit Darangabe des Gesetzes nur in Christo ihr Heil gesucht. Wären sie nun, fährt er hier fort, durch dieses Suchen der Gerechtigkeit im Glauben an Chri-

stus (ἐν Χριστῷ = ἐκ πίστεως Χριστοῦ) und das damit aufgegebene Vertrauen eines Heils durch das Gesetz ebenfalls wie die Heiden Gesetzlose und Sünder geworden, machte also der Glaube an Christus das Ἰουδαΐζειν nicht entbehrlich, führte er somit für sich nicht zur Gerechtigkeit, wie man nach Petri Verhalten annehmen mußte, so wäre folgerecht Christus, der nur Glauben forderte, die Ursache und der Vermittler dieser Sünde, indem er vermittelt hätte, daß seine Gläubigen nicht als Gerechte, sondern als Sünder erfunden würden, daß die an ihn Glaubenden mit den Heiden auf gleicher Linie ständen. Oder kurz nach Theodoret: „Wenn wir damit, daß wir das Gesetz aufgegeben, gesündigt hätten, wäre da nicht Christus, der uns gleichsam dazu veranlaßte, Beförderer der Sünde?" — In ἁμαρτίας διάκονος wird die Sünde personifizirt. Zu διάκονος vgl. 2 Kor. 3, 6. — Durch μὴ γένοιτο (vgl. zu Röm. 3, 4.) weiset Paulus diese blaspheme Folgerung mit Abscheu ab und fährt dann V. 18. begründend fort: „Denn wenn ich, was ich niedergerissen habe, das wiederum aufbaue, so stelle ich als Sünder mich selbst dar." Wer das wieder aufbaut, was er eben erst niedergerissen hat, bekennt durch die That, daß er durch das Niederreißen gefehlt habe. Diese allgemeine Sentenz auf den vorliegenden concreten Fall angewandt ergibt folgenden Sinn: Wenn wir gläubig gewordene Juden, indem wir durch Annahme der Glaubensgerechtigkeit in Christo das Gesetz faktisch als unwirksam anerkannt und uns auch praktisch über seine Beobachtung hinweggesetzt, somit das Gebäude des Gesetzes gleichsam niedergerissen haben, jetzt wieder zum Gesetz zurückkehren, dasselbe gleichsam wieder aufbauen, so erklären wir uns selbst für Frevler am Gesetze (παραβάτης = ἁμαρτωλός V. 17.) durch jenes Niederreißen. — Ueber das bei Paulus häufig wiederkehrende Bild vom Bauen und Niederreißen vgl. Röm. 14, 20. 15, 20. 1 Kor. 8, 1. 10, 23 u. a. St. — Die erste Person, worin Paulus hier spricht, gibt nicht nur der Rede größere Lebendigkeit und leitet zu dem V. 20. folgenden eigenthümlich individuellen Ausspruche über, sondern hüllt das, was aus dem Verfahren Petri und der Judaisten in concreto als nothwendige Folgerung sich ergab, in die mildere Form einer allgemeinen Sentenz. Was nun die Gedankenverbindung dieses V's mit dem vorhergehen-

den betrifft, so wird diese verschieden gefaßt. Einige wollen das begründende Moment des *γάρ* in dem Verhältnisse des *ἐμαυτόν* zu *Χριστός* V. 17. finden: „Nicht Christus ist der Vermittler der Sünde, — sondern ich stelle mich selbst als Uebertreter dar, wenn ich u. s. w." Andere meinen, Paulus wolle das vorhergehende *εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* hier nachträglich erklären, nehmen also *γάρ* = „nämlich." So Estius: „Legem semel factus Christianus deserui et, quantum in me fuit, praedicatione mea destruxi. Quodsi nunc illam restituo docens eam observandam esse, plane astruo et confirmo me praevaricatorem legis tamdiu fuisse, quamdiu eam posthabui." Allein der erstern Verbindung steht schon die Wortstellung entgegen (*ἐμαυτόν* müßte dann vor *παραβάτην* stehen), und gegen beide spricht das logische Verhältniß von *εἰ γὰρ* - - *οἰκοδομῶ* zum Vorigen; denn in diesem ist der dem *ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* grade entgegengesetzte Fall enthalten. Einzig richtig ist es, diesen Satz als Begründung des *μὴ γένοιτο* zu fassen: „Nein, Christus ist nicht Sündendiener; denn nicht, wenn wir in Christo mit Darangabe des Gesetzes gerecht zu werden suchen, werden wir als Sünder erfunden (V. 16.), sondern in dem ganz andern Falle, wenn wir das Gesetz wieder aufrichten" (Meyer). In dieser Fassung schließt sich

V. 19. als begründend ganz ungezwungen an: „Denn ich bin durch's Gesetz dem Gesetze gestorben, um Gott zu leben." Der Hauptnachdruck liegt hier auf *διὰ νόμου*, auf dessen richtige Deutung Alles ankommt. Den Ausdruck mit Einigen im Sinne „um des Gesetzes willen" zu fassen ist grammatisch unzuläßig, da es in diesem Falle *διὰ νόμον* heißen müßte. Auch kann unter *νόμος* nur das mosaische Gesetz verstanden werden. Mit Hieronym., Ambros., Erasmus u. A. das *διὰ νόμου* von dem Gesetze des Glaubens d. i. von dem Evangelium zu verstehen, geht schon aus dem Grunde nicht, weil es logisch unmöglich ist, in demselben Satze dasselbe Wort zweimal in verschiedenem Sinne zu nehmen, ohne daß irgend ein dazu nöthigender Zusatz, etwa *πίστεως* (Röm. 3, 27.) oder *πνεύματος* (Röm. 8, 2.), vorhanden ist (Windischm.). Auch würde durch diese Fassung die Beweiskraft und das ganze Akumen der Stelle verloren gehen. Zu enge deutet Estius *διὰ νό-*

μου bloß von einzelnen Aussprüchen des A. T., in welchen der propädeutische und typische Charakter des Gesetzes angedeutet liege: „Ipsa lex Moisis spiritualiter intellecta docet, se non esse perpetuam, sed Christo, quem praefiguravit, venienti cedere debere. Per ipsam ergo legem hoc mihi loquentem mortuus sum legi, i. e. subtractus sum legi atque ei desii esse obnoxius“ (vgl. Röm. 3, 21.). Das richtige Verständniß der Worte *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* liegt angedeutet in dem folgenden *Χριστῷ συνεσταύρωμαι.* Das Gesetz nämlich macht, wie der Apostel Röm. 7, 9. sagt, die Sünde aufleben, und bringt sie zum Bewußtsein; durch die Sünde aber ist die ganze Menschheit dem Fluche unterworfen. Christus nun hat in seinem Kreuzestode diesen Sündenfluch auf sich genommen (3, 13.); er ist also durch das Gesetz gestorben. Welche aber durch Glaube und Taufe Christo eingepflanzt worden, die sind auch mit ihm gekreuzigt und auferstanden (vgl. zu Röm. 6, 3 f.), an denen hat sich der Gesetzesfluch ebenfalls vollzogen, die sind also auch durch das Gesetz dem Gesetze gestorben d. h. der Verband, in welchem sie früher zum Gesetze standen, ist gelöset, sie sind aus der Sphäre des Gesetzes entrückt in ein übernatürliches Leben, wo jenes sie nicht mehr anklagen noch verdammen kann (Röm. 7, 6.). — *ἵνα θεῷ ζήσω* ist nicht wie Chrysostom. u. A. zum folgenden *Χρ. συνεσταύρωμαι* zu ziehen, sondern gehört zum Vorhergehenden: Paulus ist dem Gesetze gestorben, um fortan sein ganzes Leben Gott zu widmen. Vgl. Röm. 6, 11.

V. 20. Dieser V. gibt über das *ἵνα θεῷ ζήσω* näheren Aufschluß: „Mit Christo bin ich gekreuzigt; lebendig aber bin nicht mehr ich, lebendig aber ist in mir Christus.“ Der wahrhaft Gerechtfertigte, ist seinem alten sündigen Menschen nach, in der h. Taufe mit Christo seinem Haupte gekreuziget und gestorben (vgl. Röm. 6, 6.). Nach Christi Kreuzigung und Tode folgte aber seine Auferstehung und sein neues Leben; wer also mit Christo wahrhaft gekreuzigt und gestorben ist, der ist auch mit ihm auferstanden und lebt fortan mit ihm ein neues Leben; ja ein Solcher lebt nicht bloß mit Christo, sondern Christus ist in ihm das eigentliche Lebensprincip, Christus ist der durch seinen Geist in ihm Gegenwärtige und Alles in ihm Wirkende und Beherrschende (vgl. Röm. 8, 9 f.). Zwar

ist dieses Leben Christi in ihm jetzt noch nicht in die äußere Erscheinung getreten; er lebt jetzt noch äußerlich wie alle andere Menschen ein individuelles Leben, den Gesetzen des Fleisches unterthan und noch nicht dem Auferstandenen ähnlich (vgl Röm. 7, 24. 2 Kor. 5, 4.); aber im liebevollen Glauben an den Sohn Gottes, der ihn zuerst geliebt hat, hat er bereits im Keime dieses übernatürliche, geistliche Leben in sich aufgenommen, welches nur noch seiner Vollendung harrt. Denn der Glaube ist Anticipation der Zukunft, er ist die Substanz der zu hoffenden Dinge (Hebr. 11, 1.). Daher: „Was ich nämlich jetzt lebe im Fleische, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich hingegeben hat für mich" (vgl. 2 Kor. 5, 7. Eph. 5, 2. Kol. 3, 1.). Treffend der h. Augustin: „Quia non posset dicere Christum adhuc mortaliter vivere, vita autem in carne mortalis est, *in fide,* inquit, vivo filii Dei, ut etiam sic Christus vivat in credente habitando in interiore homine per fidem, ut postea per speciem impleat eum, cum absorptum fuerit mortale a vita." — *ὃ δὲ νῦν ζῶ* ist nicht: „was das anbetrifft, daß ich jetzt lebe", sondern das Relat. *ὃ* ist Objekts-Accusat.: „Das Leben, was ich hienieden lebe." Das *νῦν* soll (nach Meyer) den Nachdruck haben, dem vorhergehenden *οὐκέτι* entsprechen und seinen Gegensatz im vorchristlichen Leben Pauli haben: „was ich jetzt, seit ich mit Christo gekreuziget d. i. seit ich Christ bin, lebe." Allein nach unserer Erklärung des ersten Verstheiles bezeichnet *ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί* das Leben Pauli hienieden überhaupt im Gegensatz zu dem künftigen Leben nach der Auferstehung. Statt *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* hat Lachm. nach B. D.* F. G., Itala, *τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ* aufgenommen. Erstere Lesart ist stärker verbürgt und paßt besser in den Gedankengang. Christus lebt in uns und zwar durch den Glauben an ihn, als den Sohn Gottes, der also mächtig ist, dieses höhere Leben in uns zu wirken, der uns auch von Ewigkeit her geliebt und in der Zeit sich für uns dahingegeben hat. In dem *τοῦ ἀγαπήσαντος - - ἐμοῦ* liegt das Motiv des gläubigen Ergreifens Christi angegeben, und es wird damit zugleich der Glaube, von dem hier die Rede ist, als eine *fides caritate formata* charakterisirt. Daß Paulus in dem *μέ* und *ὑπὲρ ἐμοῦ* dem Erlösungswerke Christi die spe-

cielle, persönliche Beziehung auf sich selbst gibt, darin drückt sich, wie Estius bemerkt, seine dankbare Liebe aus: „Christianae gratitudinis est ita Christi beneficium, quod multis commune est, interpretari, ut quisque sibi persuadeat eum pro se propric passum et mortuum."

V. 21. Zum Schlusse faßt der Apostel den Inhalt des Gesagten kurz und kräftig zusammen: „Nicht vernichte ich (erkläre ich als unwirksam, vgl. 3, 15. 1 Kor. 1, 19.) die Gnade Gottes", die mir in Christo, in dessen Versöhnungstode dargeboten ist. Das würde ich aber thun, wenn ich zum Gesetze zurückkehrte und von diesem mein Heil hoffte: „Denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit (erlangt wird), so ist also Christus ohne Grund gestorben", sein Opfertod, der größte Erweis der Liebe, eine eitle, vergebliche That gewesen. Gewiß war es bei Petrus und Barnabas hinreichend, sie auf diese furchtbare Consequenz ihres praktischen Verfahrens hinzuweisen, um sie auf die rechte Bahn wieder zurückzuführen. Paulus ist aber diskret genug, von dem Eindrucke seiner Rede auf Petrus gänzlich zu schweigen.

Zweiter, polemischer Abschnitt.

Gesetz und Evangelium.

(3, 1 — 4, 30.)

Was der Apostel im Eingange seines Briefes 1, 6—9. bereits angedeutet, dann durch das vorhergehende Referat seiner Rüge gegen Petrus 2, 15—21. vorbereitet hat, findet nun in diesem Abschnitte seine nähere Erläuterung: Die wahre Gerechtigkeit kommt nicht aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben. Auch Abraham, der Stammvater des jüdischen Volkes, wurde nur durch den Glauben gerechtfertigt und nur die, welche glauben, sind seine wahren Söhne und die Erben seines Segens. Weit entfernt, daß das Gesetz rechtfertigte, brachte es vielmehr Fluch; sein Zweck ging darin auf, als strenger Zuchtmeister die noch unmündige Menschheit zu Christus hinzuführen. Mit Christo, der uns durch seinen Opfertod vom Fluch des Gesetzes befreite, in welchem die Menschheit in das volle mündige Mannesalter eintrat, hat also das Gesetz von selbst aufgehört; die Christen sind als solche nicht mehr Sklaven des Gesetzes, sondern freie Söhne Gottes und Erben der Verheißung. Nach einer ernstlichen Bitte, Warnung und Rüge folgt dann am Schlusse dieses Abschnittes 4, 21 ff. eine typisch-allegorische Deutung eines Faktums aus der Geschichte Abrahams, um daran das Verhältniß von Gesetz und Evangelium zu erläutern.

§. 4. I. Der Fluch des Gesetzes und der Segen des Evangeliums.

3, 1 — 14.

V. 1. In dem vorhergehenden kurzen Berichte seiner Debatte mit Petrus hat der Apostel die Absurdität einer Vermengung des Judenthums mit dem Christenthume schlagend

dargethan und auf die furchtbaren Folgerungen, die sich daraus von selbst ergeben, hingewiesen. Indem er sich nun wieder zu seinen Lesern zurückwendet und daran denkt, daß diese zu derselben thörichten Vermengung sich hatten hinreißen lassen und jetzt in der größten Gefahr stehen, Christum und seine Gnade, also das, was dem Apostel das Höchste und Einzige ist, ganz zu verlieren, wird sein liebevolles Gemüth schmerzlich bewegt, und im aufgeregten Affekte ruft er aus: „O unverständige Galater!" — *ἀνόητοι* ist, wie V. 3. zeigt, geistig zu fassen, und nicht mit Hieronymus auf die natürliche, volksthümliche Rohheit und Verstandesschwäche der Galater zu beziehen. Im Folgenden wechselt die Lesart. Der text. rec. hat hinter *ἐβάσκανεν* die Worte *τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* nach C. D.*** E.** I. K. u. a., und dieser Lesart ist auch unsere gedruckte Vulgata gefolgt. In A. B. D.* E.* F. G. 17. 67., Itala und in vielen Handschriften der Vulgata, ebenso bei vielen Vätern fehlen diese Worte und sind deßhalb wohl als ein glossematischer Zusatz aus 5, 7. anzusehen. Das *ἐν ὑμῖν* vor *ἐσταυρωμένος* fehlt zwar in A. B. C., Minuskeln, mehreren Versionen und bei einigen Vätern, ist aber als die schwierigere Lesart beizubehalten. Also: „Wer hat euch bezaubert, denen vor Augen Jesus Christus vormals hingeschrieben wurde als in euch Gekreuzigter?" — *βασκαίνειν* = *fascinare*, „beschreien, behexen", durch Zauberformeln, Reden. Der Ausdruck ist dem erregten Affekte des Apostels ganz angemessen: daß die Galater, nachdem sie einen so schönen Anfang in der wahren christlichen Weisheit gemacht hatten, jetzt auf einmal so unsinnige Thoren geworden sind, das kommt ihm vor, als ob eine Art von Zauberei im Spiele wäre; die Verführer haben es ihnen gleichsam angethan. Auf *τίς* welches im Gegensatze zu *Ἰησ. Χριστός* steht, und auf *ὑμᾶς* liegt ein besonderer Nachdruck: „wer war so mächtig, euch zu bezaubern, euch, denen doch u. s. w." Das *προεγράφη* bezieht Hieronymus auf alttestamentliche Weissagungen: „denen Christus im A. T. vorherverkündigt wurde als Gekreuzigter" (vgl. V. 10—13.). Allein bei dieser Deutung wissen wir mit *κατ' ὀφθαλμούς* und *ἐν ὑμῖν* nichts anzufangen. Theophyl., Oekumen. u. A. nehmen das Verbum *προγράφειν* in der Bedeutung von „vorher oder öffentlich malen", *antea*

oder *palam depingere,* und fassen den Sinn dieser Worte so: „denen Christus als Gekreuzigter früher durch mein begeistertes Wort gleichsam vor Augen hingemalt wurde, die also eine lebendige Erkenntniß von Christo dem Gekreuzigten empfangen haben und dadurch vor jedem Rückfalle bewahrt sein sollten.“ Allein diese Bedeutung von *προγράφειν* läßt sich nicht nachweisen. Es bleibt aber dennoch im Ganzen derselbe Sinn, wenn wir das Verbum in seiner ursprünglichen Bedeutung „zuvor schreiben“ (Röm. 15, 4. Eph. 3, 3.) nehmen. Paulus stellt dann seine frühere mündliche Predigt von Christo dem Gekreuzigten, die er bei den Galatern gehalten, bildlich als eine Schrift oder als einen Brief dar, den er damals vor ihren Augen (*κατ' ὀφθαλμούς*) hingeschrieben hat. Eine alte Lesart der Vulgata hat proscriptus est. Dieses proscriptus ist dann als wörtliche Uebersetzung des *προεγράφη* zu betrachten, und nicht mit einigen ältern Auslegern de proscripto i. e. damnato apud Galatas Christo zu erklären. — Das *ἐν ὑμῖν* wird verschieden bezogen. Einige verbinden es durch einen Hebraismus mit dem Relativ *οἷς*, so daß *οἷς - ἐν ὑμῖν* = אֲשֶׁר בָּכֶם, *inter quos,* wäre; Andere ziehen es zu *προεγράφη* in der Bedeutung *in animis vestris:* denen in's Herz geschrieben wurde. Beide Beziehungen ergeben eine unerträgliche Härte, und letztere läßt sich außerdem nicht füglich mit *κατ' ὀφθαλμούς* vereinen. Am besten also verbinden wir *ἐν ὑμῖν* mit *ἐσταυρωμένος;* jedoch nicht im Sinne von propter vos, „euretwegen“, auch nicht inter vos: „Christus ist vor euren Augen hingeschrieben so lebendig, als ob er unter euch gekreuzigt wäre“ — denn *ἐν* heißt bei Personen nie propter, und im zweiten Falle dürfte *ὡς* nicht wohl fehlen —; sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung: „in euch gekreuzigt.“ Christus ist in den Galatern gekreuzigt, indem sie ihrem alten Menschen nach in ihm gestorben sind (2, 20.), und durch ihre Leiden an dem Leiden Christi Theil genommen, ihn als den Gekreuzigten in sich erfahren haben (vgl. V. 4.).

V. 2. Um den Galatern die Thorheit ihrer Verirrung aufzudecken, appellirt Paulus an ihr eigenes innerstes Bewußtsein: „Dieses nur will ich von euch vernehmen: habet ihr in Folge von Gesetzeswerken den Geist empfan-

gen oder in Folge der Glaubenspredigt?" Der h. Geist, der in der jungen Kirche seine Gnadengaben in überströmender Fülle ausgoß und in wunderbaren Wirkungen auch äußerlich hervortrat (vgl. 1 Kor. Kap. 12-14.), hatte gewiß auch in den galatischen Gemeinden sichtbar vor Aller Augen sich kund gethan (vgl. V. 5.), so daß Paulus auf die eigene unläugbare Erfahrung der Galater sich berufen konnte. Er will daher, um von andern Selbstgeständnissen, die er zu ihrer Widerlegung von ihnen fordern könnte, abzusehen, daß sie ihm nur diese einzige Frage (*τοῦτο μόνον*) beantworten, ob sie den h. Geist und seine Tröstungen in sich erfahren, seine wunderbaren Kräfte in der Gemeinde wirksam gesehen haben in Folge der treuen Gesetzeserfüllung, die vielleicht ein großer Theil von ihnen als frühere Juden oder Proselyten geübt, oder mit welcher sie als frühere Heiden sich ganz und gar nicht befaßt haben, — oder in Folge der Predigt von Jesu Christo, die sie gläubig in sich aufgenommen? — Die Antwort auf diese Frage konnte nicht zweifelhaft sein. Wollten sie die selbsterlebte Wahrheit nicht verletzen, so mußten sie antworten: „durch den Glauben." Haben sie aber erst durch den Glauben diese wunderbaren Wirkungen in sich verspürt, dann haben sie auch die Gnade der Rechtfertigung als die nothwendige Voraussetzung nicht durch Gesetzeswerke, sondern nur durch Glauben erlangt. — Das Wort *ἀκοή* kann im subjektiven Sinne als „Vernehmen" (Röm. 10, 17.), und im objektiven als „Kunde, Predigt" (Röm. 10, 16.) genommen werden; ebenso auch *πίστις* als subjektiver Glaubensakt und als objektiver Glaubensinhalt, also entweder: das Vernehmen oder die Predigt des Glaubensinhaltes (Vulg. *ex auditu fidei)*, oder: die gläubig angenommene Predigt. Die letztere Fassung scheint hier den Vorzug zu verdienen.

V. 3 f. Wiederholter Ausdruck innerer schmerzlicher Bewegung. Ist es nicht, ruft der Apostel aus, die größte Thorheit von den Galatern, jetzt, nachdem sie den h. Geist verkostet, seine Gnadenwirkungen in sich erfahren haben, zum fleischlichen Gesetzesleben zurückkehren zu wollen, und so aller Gnaden verlustig zu gehen! — „So sehr seid ihr thöricht? nachdem ihr mit dem Geiste angefangen habet, endiget ihr jetzt mit dem Fleische?" Nach der gewöhnlichen Ordnung schreitet der Mensch vom Niedern zum Höhern, vom Fleische

zum Geiste fort. Indem aber die Galater aus dem Glaubensleben heraus und auf den gesetzlichen Standpunkt zurücktreten, gehen sie umgekehrt vom Geiste zum Fleische zurück, werden sie aus πνευματικοῖς wieder σαρκικοί (vgl. Röm. 7, 5 f.). Die beiden Ausdrücke πνεῦμα und σάρξ bezeichnen also das christliche Leben im h. Geiste und das natürliche Leben unter dem die Sünde aufregenden Gesetze (vgl. Röm. 8, 3 ff.), oder genauer die beiden Lebensprincipe, die im Christenthume und im Judenthume wirksam sind. — Das Verbum ἐπιτελεῖσθαι nimmt die Vulgata passivisch: „*ut - - - carne consummemini* (einige Handschriften lesen *consummamini* ohne *ut*), daß - - - ihr jetzt durch das Fleisch vollendet werdet?" Meyer hält ebenfalls das Passivum fest und faßt den Satz ironisch: „werdet ihr jetzt mit dem Fleische zur Vollendung gebracht?" nämlich durch die judaistischen Bearbeitungen, die ihr an euch erfuhret und mit euch vornehmen ließet? Am natürlichsten ist es aber, das Verbum ἐπιτελεῖσθαι wegen des vorhergehenden ἐναρξάμενοι als Medium und zwar in der Bedeutung von „enden, aufhören" zu nehmen. Allerdings läßt sich für diesen absoluten Gebrauch des Mediums kein Beleg anführen; wohl aber kommt es häufig in der transitiven Bedeutung „vollbringen, zu Ende führen" vor, die sich hier auch anwenden ließe: „wollet ihr jetzt das Werk des christlichen Lebens mit dem Fleische zu Ende führen?" — V. 4.: „So vieles habet ihr umsonst erfahren! — wenn nämlich auch nur umsonst." Den ersten Verstheil fassen wir am besten als Ausruf und nicht mit Lachm. und Tischend. als Frage. Das Verbum πάσχειν ist eine vox media und kann sowohl im guten als im bösen Sinne genommen werden. In letzterer Bedeutung nehmen es die Meisten: „So vieles habet ihr umsonst gelitten!" Diese beziehen dann den Ausdruck entweder auf die Leiden und Verfolgungen, welche die Galater bereits um Christi willen erduldet, von denen aber sonst nichts weiter bekannt ist, oder auf die Plackereien der Gesetzbefolgung, womit die Galater von den Irrlehrern bisher behelligt und belästigt wurden (vgl. 4, 10. 5, 2.). Allein da hier überall nur von den göttlichen Gnadenerweisungen die Rede ist, so nehmen wir das Wort am besten im erstern Sinne und verstehen es von den Erfahrungen im höhern Gnadenleben, welche die Gala-

ter bereits gemacht, und die umsonst sind, wenn sie zum Gesetze wieder zurückkehren; ja die nicht bloß umsonst, sondern von positiv verderblichem Erfolge sind, da der Abfall vom Glauben um so strafbarer und gefährlicher ist, je mehr man die Gnade und Wahrheit des Christenthums innerlich erfahren hat (vgl. Hebr. 6, 4 ff.). In dem *εἴγε καὶ εἰκῇ* liegt nach dieser Erklärung ein Fortschritt zum Schlimmern ausgedrückt. Viele, besonders diejenigen, welche *πάσχειν* von dem Erdulden der Leiden und Verfolgungen verstehen, wollen in *εἴγε καὶ εἰκῇ* eine Milderung finden: „wenn anders wirklich (*καί*) umsonst" d. h. dieses „umsonst" gilt nur in sofern, als ihr euch nicht bessern werdet, was ich jedoch hoffe. Man braucht dann diese Stelle als Beleg für die kirchliche Lehre, daß das Verdienst der guten Werke, durch eine nachfolgende schwere Sünde wirkungslos geworden, nach gethaner Buße wieder auflebe.

V. 5 f. Durch *οὖν* nimmt Paulus, nach der Unterbrechung V. 3. u. 4., die V. 2. gestellte Frage wieder auf, nur in veränderter Zeitform und in etwas bestimmterer Weise: „Der euch nun den Geist darreichet und Wunderkräfte in euch wirket, (thut er es) in Folge von Gesetzeswerken oder in Folge der Glaubenskunde?" Zu dem *ἐξ ἔργων - - πίστεως* ist zu ergänzen: *ἐπιχορηγεῖ ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργεῖ δυνάμεις ἐν ὑμῖν;* — Paulus braucht hier überall das Präsens, weil er nicht auf etwas Vergangenes, wie V. 2., sondern auf etwas, was bei den Galatern noch immer permanent ist, hinweiset. Noch immer erfahren die Galater in sich die Gnadenwirkungen des h. Geistes, noch immer gibt sich im Schooße der galatischen Gemeinden die Fülle des göttlichen Geistes in einzelnen Erscheinungen, besonders in unläugbaren Wunderkräften (*δυνάμεις*, vgl. 1 Kor. 12, 10. Hebr. 2, 4.) kund. Wollen sie nun behaupten, daß diese wunderbaren Erscheinungen in Folge einer treuen Gesetzeserfüllung hervortreten — und das hieße nichts anders, als Gott selbst mit den Erweisen seiner Gnade und Macht vom Gesetze abhängig machen — oder gestehen sie zu, daß jene Erscheinungen erst in Folge der gläubig aufgenommenen Predigt des Evangeliums sich kund geben? — Auf diese Frage erwartet Paulus die sich von selbst verstehende Antwort: *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*, und an diese Antwort knüpft er V. 6. einen geschichtlichen

Beweisgrund: „(Er thut es in Folge der Glaubenskunde,) gleichwie Abraham Gott glaubte, und es ihm angerechnet wurde zur Gerechtigkeit." Die Gedankenverbindung scheint hier beim ersten Anblicke in etwa ungenau, indem im Vorhergehenden von der Mittheilung des h. Geistes und dessen übernatürlicher Wirksamkeit, hier aber von der Rechtfertigung die Rede ist. Allein Rechtfertigung vor Gott d. i. Tilgung der Sündenschuld und Heiligung d. i. Mittheilung des h. Geistes fallen immer zusammen und sind nur in Gedanken zu trennen. In die Seele, welche gereinigt ist von Sünden, welche leer ist von sich und von der Welt, ergießt sich mit einer gewissen innern Nothwendigkeit der h. Geist, und wirkt dort die Wunder seiner Gnade, wenn diese auch nicht äußerlich hervortreten. Das Nähere über diese aus 1 Mos. 15, 6. citirte Stelle und über die Natur des Glaubens Abrahams überhaupt s. zu Röm. 4, 3. 21. Hebr. 11, 17.

V. 7. Folgerung aus dem vorher Gesagten: „Erkennet also, daß die, welche aus dem Glauben sind, diese Söhne Abrahams sind." Hieronymus, Ambrosiast. u. A. nehmen *γιγνώσκετε* als Indikativ; nachdrucksvoller aber wird die Rede, wenn wir das Wort mit der Vulgata als Imperativ fassen. Das *οὗτοι* hat den Nachdruck: diese, keine Anderen. — Da Abraham nur durch seinen Glauben, womit er die göttliche Verheißung ergriff, nicht durch seine Werke, gerechtfertigt wurde, so sind also seine wahren Kinder, Abrahamiden im wahren Sinne nur diejenigen, die durch Glauben (*ἐκ πίστεως*) aus ihm erzeugt und geboren sind, wie Isaak, nicht die, welche bloß dem Fleische nach von ihm abstammen (*ἐκ σαρκός* sind), wie Ismael (vgl. Röm. 9, 7 ff.), auch nicht die, welche *ἐξ ἔργων νόμου* (V. 10.) sind, wie die Nachkommenschaft durch Isaak, das jüdische Volk, sofern es den Glauben nicht annehmen wollte, sondern im Gesetze sein Heil suchte. Als nämlich Abraham die Verheißung erhielt, daß Gott ihn zu einem großen Volke machen wollte, und daß in ihm alle Völker der Erde sollten gesegnet werden, da war seine Ehe noch kinderlos, und er sowohl wie seine Frau Sara über die Jahre der Zeugung bereits hinausgekommen (vgl. Röm. 4, 19. Hebr. 11, 11 f.). Gott verhieß also, gegen den Lauf der Natur, ihm Kinder zu erwecken, erwählte mithin in Abraham ein Volk,

das er erst durch seine allmächtige Schöpferkraft ins Dasein rufen wollte. Durch den Glauben an diese Verheißung wurde der erstorbene Leib Abrahams wieder zeugungsfähig, und er erzeugte den Isaak; durch diesen aber wurde er nicht bloß der Stammvater des auserwählten Volkes, sondern auch des verheißenen Sohnes per eminentiam, nämlich Christi. Christus aber ist hinwieder der geistliche Stammvater aller derer, die aus ihm durch die göttliche Gnade vermittelst des Glaubens neu gezeugt sind und mit ihm eine unzertrennbare Einheit, Einen mystischen Leib bilden. Alle Gläubigen sind also durch Christus geistlicher Weise ebenso Söhne Abrahams wie Isaak, da hier wie dort das Princip der Erzeugung sowohl als der Neuzeugung dieselbe göttliche Schöpferkraft und die vermittelnde Ursache beider ein und derselbe Glaube ist. Das Nähere s. zu Röm. 4, 3 ff. 4, 16 ff.

V. 8 f. Da nur die Gläubigen wahre Söhne Abrahams sind, so nehmen auch nur diese an dem Segen Abrahams Theil, d. h. so werden auch nur diese wahrhaft gerechtfertigt. Dieß zeigt Paulus aus der h. Schrift: „Da aber die Schrift voraussah, daß durch den Glauben Gott die Heiden rechtfertigt, so gab sie dem Abraham die frohe Vorherverkündigung: „„Gesegnet werden in dir alle Völker werden."" — In dem *προϊδοῦσα* ist die h. Schrift personifizirt (vgl. V. 22. Röm. 4, 3.). Die h. Schrift sah die Rechtfertigung auch der Heiden vorher, insofern der h. Geist, der dem Abraham die Verheißung gab, den Verfasser der Genesis so leitete, daß er an der betreffenden Stelle grade einen solchen Ausdruck wählte, in welchem das von Ewigkeit her in Gott beschlossene Geheimniß der Berufung aller Völker angedeutet lag (vgl. zu Röm. 9, 13.). Treffend ist hier das Verbum *προευαγγελίζεσθαι*, welches sich im N. T. nur hier findet, gewählt: Die Verheißung an Abraham, daß in ihm alle Völker würden gesegnet werden, war das Evangelium im Keime, in ihr war das ganze christliche Heil prophetisch enthalten; denn in jener Verheißung lag die Verheißung des Weltheilandes eingeschlossen. — Die Worte *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη* sind aus 1 Mos. 12, 3. nach den LXX citirt; nur ist statt *πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* aus 1 Mos. 18, 18. oder 22, 18. *πάντα τὰ ἔθνη* auf-

genommen; und dieß geschah nicht zufällig, sondern Paulus wählte grade diesen Ausdruck, weil er es hier speziell mit den Heidenchristen zu thun hat, die man dem Gesetze unterwerfen wollte. Der Hauptnachdruck liegt auf ἐνευλογηθήσονται: Da die Schrift voraussah, daß der Glaube an Christus die Heiden gerecht machen werde, so verhieß sie Segen und zwar Segen in Abraham allen Heiden. Aus diesen Worten folgt nämlich, daß nur die Gläubigen es sind, die diesen Segen Abrahams empfangen, nicht die Gesetzlichen; denn über diese spricht die h. Schrift nicht Segen, sondern Fluch aus (V. 10.). Mit etwas andern Worten können wir (mit Windischm.) das Argument des Apostels auch so ausdrücken: „Das Kennzeichen und der Inhalt der Sohnschaft Abrahams ist der Segen in Abraham; nun aber wirkt das Gesetz nicht Segen, sondern Fluch, aus dem nur Christus erkauft; sonach kann nur durch Christus, also nur durch Glauben jener Segen des Patriarchen erworben werden." — V. 9. Folgerung aus dem Vorhergehenden: „Mithin werden die, welche aus dem Glauben sind, gesegnet mit dem gläubigen Abraham." Auf οἱ ἐκ πίστεως liegt der ganze Nachdruck. Das vorhergehende ἐν σοί charakterisirte Abraham als den Stammvater aller Gläubigen: in ihm, dem Vater aller Gläubigen, sind alle Völker zugleich mit gesegnet; denn der Segen, welcher dem Abraham ertheilt wurde, war der Keim des christlichen Heils, schloß mithin den Segen aller Völker in sich und verbreitete sich von ihm auf alle seine geistlichen Kinder. In diesem σύν aber, welches nicht mit Einigen = καθώς zu fassen ist, wird Abraham als Einzelner, des Heils Theilhaftiger gefaßt: die Gläubigen werden mit Abraham gesegnet, haben mit ihm, dem Glaubenden, dasselbe glückliche Loos, Rechtfertigung vor Gott, gemein.

V. 10. Beweis, daß nur die Gläubigen in und mit Abraham des Segens, d. i. der Rechtfertigung vor Gott, theilhaftig werden: „Denn alle, welche von Werken des Gesetzes her sind, stehen unter Fluch." Wären, will der Apostel sagen, nicht die Gläubigen die wahren geistlichen Kinder Abrahams, die in und mit ihrem Stammvater des göttlichen Segens theilhaftig werden, so müßten es seine leiblichen Kinder, also diejenigen sein, die unter dem Gesetze ste-

hen; diese müßten durch Werke des Gesetzes, durch Beschneidung u. s. w. sich des Segens ihres Stammvaters theilhaftig machen können. Allein dieß ist unmöglich; denn auf Allen, die unter dem Gesetze stehen, lastet ein Fluch, also das gerade Gegentheil von Segen: „Denn es steht geschrieben: „„Verflucht (ist) jeder, der nicht verharret bei allem, was geschrieben ist im Buche des Gesetzes, um es zu thun."" — Die besten Auktoritäten lesen *ὅτι* vor *ἐπικατάρατος;* es ist das *ὅτι recitativum.* Die Stelle ist aus 5 Mos. 27, 26. frei nach den LXX citirt. Das beweisende Moment derselben liegt in dem *ἐμμένει ἐν πᾶσιν:* das Gesetz fordert, daß der Mensch in jedem Augenblicke alle seine Anforderungen in's Werk setze, und spricht über den, der dieß nicht thut, seinen Fluch aus. Alles aber, was das Gesetz befiehlt, im rechten Geiste zu vollbringen und darin immerdar zu verharren, vermag kein Mensch in dem dermaligen gefallenen Zustande. Gleich schon das erste Gebot: „Du sollst Gott lieben aus ganzer Seele", ist dem natürlichen Menschen zu vollbringen unmöglich; nur derjenige kann dieß, der durch Christus im Glauben gerechtfertiget ist. Deßhalb trifft auch Jeden, der unter dem Gesetze steht, der Fluch, welcher im Gesetze selbst über den Uebertreter des Gesetzes ausgesprochen ist. Diesem Fluche des Gesetzes wurden die Gerechten und Frommen des alten Bundes nur enthoben durch den Glauben an den kommenden Erlöser. Durch diesen Glauben anticipirten sie die künftige Erlösungsgnade und wurden dadurch vor Gott wahrhaft gerechtfertigt; eine Wirkung und Frucht dieser Rechtfertigung durch den Glauben war dann ihre möglichst treue Gesetzeserfüllung. — In demselben Sinne, wie hier, spricht der Apostel, wenn er Röm. 4, 15. sagt: *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.* Vgl. zu Röm. 3, 9 ff. 7, 7 ff.

V. 11 f. Von dem Fluche aber, der auf Allen lastet, die unter dem Gesetze stehen, kann Niemand durch das Gesetz selbst wieder frei und somit gerecht werden vor Gott; denn die h. Schrift selbst schreibt die wahre Rechtfertigung nicht der Gesetzeserfüllung, sondern dem Glauben zu: „Daß aber durch's Gesetz Niemand gerechtfertigt werde bei Gott, ist offenbar; denn: „„Der durch Glauben Gerechte wird leben."" Das Gesetz aber ist nicht vom Glau-

den her, sondern: „„Wer sie thut, wird durch sie leben."" — Wir haben hier einen vollständigen Syllogismus: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* bildet den Obersatz, V. 12. den Untersatz, und *ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ* den Schlußsatz. Wir können diesen Syllogismus etwa so ausdrücken: „Nur durch Glauben wird der Mensch vor Gott gerecht und gelangt so zum wahren Leben. Nun aber verlangt das Gesetz nicht Glauben, sondern Thun; es hat es nicht mit dem *πιστεύειν*, sondern mit dem *ποιεῖν* zu thun. Mithin wird Niemand gerecht vor Gott durch das Gesetz." — Dem nachdrücklich vorangestellten *ἐν νόμῳ* entspricht *Χριστός* V. 13.; daher ist die Präpos. *ἐν* nicht in der Bedeutung von „in", sondern „durch, mittelst" zu fassen: was durch's Gesetz nicht geschieht, hat Christus bewirkt. Die Worte *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* sind aus Habak. 2, 4. citirt und bereits zu Röm. 1, 17. näher erklärt (vgl. auch Hebr. 10, 38.). Der Nachdruck liegt auf *ἐκ πίστεως*, welches zu *δίκαιος* und nicht, wie Viele wollen, zu *ζήσεται* gehört. Paulus führt diese Stelle ohne alle Citationsformel an, da sie ein den Lesern allgemein bekannter Schriftlehrsatz war. — Zu V. 12. vgl. Röm. 10, 5 ff. Hier wie dort liegt der Hauptnachdruck auf *ὁ ποιήσας*: Das Gesetz als solches fordert nicht Glauben, sondern Thun; nur derjenige, der alle einzelne Verordnungen des Gesetzes vollbringt, erleidet nicht den Tod, der dem Gesetzesübertreter gedroht war, und nimmt Theil an der Verheißung eines langen und glücklichen Lebens, welches das Gesetz seinem Beobachter gab. Gut der h. Thomas: „Praecepta legis non sunt de credendis, sed de faciendis; et ideo virtus eius non est ex fide, sed ex operibus: et hoc probat, quia Dominus quando voluit eam confirmare non dixit, qui *crediderit*, sed qui *fecerit* ea. Sed nova lex ex fide est: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, hic salvus erit.*" — Die letzten Worte *ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* sind aus 3 Mos. 18, 5. wiederum ohne alle Citationsformel angezogen. Da Paulus die Stelle als allgemein bekannt voraussetzt, so überläßt er es auch dem Leser, die Beziehung von *αὐτὰ* und *ἐν αὐτοῖς* auf das im Contexte der Stelle vorhergehende *προςτάγματα* und *κρίματα* selbst zu machen.

V. 13 f. Der Apostel hat im Vorhergehenden gezeigt, daß durch das Gesetz nicht wahre Gerechtigkeit vor Gott und wahres Leben, nicht Segen, sondern vielmehr das Gegentheil Fluch komme. Von diesem Fluche des Gesetzes nun, fährt Paulus hier fort, hat uns Christus durch seinen Opfertod befreit; in ihm nehmen auch die Heiden durch Glauben an dem Segen Abrahams Theil: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, da er für uns zum Fluche geworden ist — denn es ist geschrieben: „„Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt““ —, damit an die Heiden der Segen Abrahams käme in Christo Jesu, damit wir die Verheißung des Geistes empfingen durch den Glauben.“ — Das Asyndeton hebt den Gegensatz dieses Ausspruchs zu dem V. 11 f. Gesagten kräftiger hervor (vgl. Kol. 3, 4.). — ἡμᾶς bezieht sich allein auf die Judenchristen: „uns“, die wir als Juden in der Sklaverei des Gesetzes uns befanden, dem speziellen Fluche des Gesetzes anheimgefallen waren. Die Heiden standen als ἄνομοι außerhalb des Gesetzes, wenngleich sie an dem allgemeinen Fluche, der auf der Menschheit lastete, ihren vollen Antheil hatten. Aus dieser Sklaverei, aus diesem Fluche des Gesetzes hat Christus uns losgekauft (1 Kor. 6, 20. 7, 23.), und zwar dadurch, daß er sich selbst als λύτρον für uns in den Tod hingab, daß er den Fluch, die Strafe der Sünde, welche das Gesetz androhete, auf sich nahm, an unserer Statt (ὑπὲρ ἡμῶν, vgl. zu Röm. 5, 6.) zum Fluche wurde, kurz: durch seine stellvertretende Genugthuung (vgl. zu Eph. 1, 7.). Paulus wählte das Abstraktum κατάρα statt des Concretums κατάρατος, um desto schärfer auszudrücken, daß die satisfactio vicaria Christi eine völlig adäquate sei. Von ἐξηγόρασεν sind die beiden V. 14. folgenden Zwecksätze: ἵνα εἰς τὰ ἔθνη κ. τ. λ. und ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν κ. τ. λ. abhängig, während ὅτι γέγραπται - - - ξύλου eine Parenthese bildet, in welcher der vorhergehende Ausspruch, daß Christus für uns zum Fluche geworden, aus der h. Schrift nachgewiesen wird. Die Stelle ist aus 5 Mos. 21, 23. frei nach den LXX citirt. Dort wird verordnet, daß der Leichnam desjenigen, der durch das Schwert oder durch Steinigung aus dem Volke Gottes ausgerottet sei, zur Schärfung der Strafe auf einem (wahrscheinlich kreuzähnlichen) Pfahle

aufgehangen werden solle; jedoch dürfe derselbe nicht über Nacht hängen bleiben, weil solche Verfluchte sonst das heilige Land entweiheten; denn verflucht sei Jeder, der am Holze hinge. Da nun Christus ebenfalls an einem Pfahle hing (Apstg. 5, 30. 10, 39. 1 Petr. 2, 24.), so findet auch auf ihn das Prädikat ἐπικατάρατος seine buchstäbliche Anwendung, auch er erschien öffentlich vor seinem Volke als ein Verfluchter. Daher war auch das Kreuz Christi den Juden ein fortwährendes σκάνδαλον. Dieß der nächste Wortsinn. Es liegt aber dieser Argumentation des Apostels ohne Zweifel noch ein tieferer Gedanke zu Grunde. Das Hängen am Pfahle nämlich war die härteste Strafe, gleichsam der Inbegriff alles Fluches, den das Gesetz selbst über den Frevler am Gesetze verhängte. Indem nun Christus am Kreuze starb, hat er den Gesammtfluch des Gesetzes auf sich genommen und so das Gesetz, insofern es straft und flucht, für uns aufgehoben; mit andern Worten: die Form des Todes Christi hatte den speziellen Zweck, die Form des Gesetzes aufzuheben (vgl. zu Eph. 2, 14 f. Kol. 2, 14 f.). — V. 14. Diese Aufhebung des speziellen Fluches des Gesetzes hatte aber zunächst den Zweck, daß auch die Heiden an dem Segen Abrahams in Christo Theil hätten. So lange nämlich das Gesetz mit seinen einzelnen Geboten und Verboten bestand und seine Uebertretung mit dem Fluche belegt war, bestand eine Scheidewand (μεσότοιχον, Eph. 2, 14.) zwischen Heiden und Juden, das Gesetz umfriedigte gleichsam wie ein Zaun das jüdische Volk und sonderte es scharf von allen übrigen Völkern; nur mit Durchbrechung dieses Zaunes, also nur durch Uebertretung des Gesetzes konnten die Juden mit den Heiden eine Verbindung eingehen. Indem nun Christus durch seinen Tod die Scheidewand des Gesetzes niederriß, und Heiden wie Juden durch Glauben zu Einem neuen Menschen (Eph. 2, 15.), zu Einem mystischen Leibe in sich verband, wurden auch die Heiden zum wahren Saamen Abrahams und nahmen in Christo an dem Segen ihres Stammvaters, an der Rechtfertigung, Theil. War dieser nächste Zweck erreicht, so konnte auch die höhere und letzte Absicht Gottes beim Erlösungstode Christi in Erfüllung gehen, welche in ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν κ. τ. λ. ausgedrückt liegt: der h. Geist, der eigentliche Kern der Verheißung, das Siegel der Sohn-

schaft und Unterpfand des ewigen Erbes (Eph. 1, 13 f.), konnte auf alle, Juden sowohl als Heiden (man beachte die erste Person Plur. λάβωμεν), herabkommen und die Gesammtmenschheit in Liebe wieder mit Gott vereinen. Die subjektive Bedingung zum Empfange des h. Geistes für jeden Einzelnen ist aber der Glaube, daher διὰ πίστεως. Der Genit. τοῦ πνεύματος ist *Genit. obiecti*; ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος bezeichnet also „den verheißenen Geist" (vgl. Apstg. 2, 33.). — Mit diesen letzten Worten kehrt Paulus zu dem V. 2. ausgesprochenen Gedanken zurück; die dort aufgestellte Frage ist jetzt vollständig beantwortet: aus der eignen Erfahrung der Galater und aus der h. Schrift hat der Apostel nachgewiesen, daß der h. Geist nur durch Christum und durch Glauben an ihn erlangt werde. Hiemit hat sich zugleich der aufgeregte Affekt, womit Paulus jene Frage stellte, gelegt, seine Stimmung hat sich besänftigt; mit sanften und ruhig hinfließenden Worten beginnt er jetzt eine neue wichtige Gedankenreihe.

§. 5. II. Die Unmündigkeit des Gesetzes und die Mündigkeit des Evangeliums.

3, 15 — 29.

Im Vorhergehenden hat Paulus den Satz bewiesen, daß der Segen Abrahams, d. i. wahre Rechtfertigung und Heiligung vor Gott in Christo, nicht durch das Gesetz, das nur Fluch bringt, sondern allein durch den Glauben erlangt werde. Dieser Segen Abrahams gründete sich aber auf den Bund, den Gott mit Abraham schloß; in diesen Bund müssen also auch Alle eintreten, die an dem Segen, an der Verheißung Theil nehmen wollen. Dieser Bund Gottes mit Abraham nun — das ist der Grundgedanke der folgenden Exposition — ist durch das später eintretende mosaische Gesetz nicht aufgehoben; vielmehr hatte dieses nur eine propädeutische Bedeutung. Das Gesetz sollte durch Schärfung des Schuldbewußtseins die Menschheit auf den Eintritt der vollen Verheißung in Christo vorbereiten; die alttestamentliche Theokratie war das Institut, in welchem die noch unmündige Menschheit zur vollen, mündigen Sohnschaft Gottes in Christo und damit zum Antritte der Erbschaft erzogen werden sollte. Sobald also Christus erschien,

hörte das Gesetz von selbst auf; in ihm ist aller National-, Standes- und Geschlechtsunterschied aufgehoben, und die Menschheit in das volle Mannesalter eingetreten.

V. 15.: „Brüder! ich rede nach menschlicher Weise: eines Menschen rechtskräftiges Bündniß hebt doch Niemand auf oder verordnet etwas hinzu." — Der heilige Unwille, der den Apostel V. 1. seine Leser mit den erregten Worten *ὦ ἀνόητοι Γαλάται* anreden ließ, hat jetzt wieder der innigen Liebe und herzlichen Vertraulichkeit, die Paulus zu den Galatern hegt, Platz gemacht; daher hier die liebevoll gewinnende Anrede *ἀδελφοί*. Ueber *κατὰ ἄνθρωπον λέγω*, welches hier nicht mit Einigen zu parenthesiren, s. zu Röm. 3, 5. (vgl. 1 Kor. 9, 8.). Paulus will damit das folgende aus dem gewöhnlichen Leben genommene Beispiel von vorn herein entschuldigen. — *ὅμως* steht nicht, wie Viele es fassen, in gegensätzlicher Beziehung zu *κατὰ ἄνθρ. λέγω*, so daß der Sinn wäre: „ich will nur bei menschlichen Verhältnissen stehen bleiben; dennoch hebt auch eines Menschen gültiges Bündniß Niemand auf", — sondern ist versichernd, wie bei den Griechen *ὅμως μέντοι* (vgl. 1 Kor. 14, 7.); die logische Stellung von *ὅμως* wäre vor *οὐδείς*. Der Genit. *ἀνθρώπου* hat den Nachdruck und steht deßhalb voran. Die *ἀνθρώπου κεκυρ. διαθήκη* hat ihren Gegensatz in der *διαθήκη προκεκυρ. ὑπὸ τοῦ θεοῦ* (V. 17.), und der Apostel will sagen: Um hier von menschlichen Dingen, wo doch keine volle Zuverläßigkeit und Unabänderlichkeit Statt findet wie in göttlichen Dingen, ein Beispiel herzunehmen: schon eines Menschen rechtkräftiges Bündniß hebt Niemand auf; wie viel weniger ein Bündniß, welches von Gott selbst bekräftigt ist. Das Wort *διαθήκη* hat eine doppelte Bedeutung; bei den Klassikern bezeichnet es fast nur Testament, und in diesem Sinne kommt das Wort unzweifelhaft auch Hebr. 9, 16. vor; bei den LXX aber steht der Ausdruck überall im Sinne von בְּרִית, Bund, und dieses ist die solenne biblische Bedeutung des Wortes. Auch das *testamentum* der Vulgata ist in diesem Sinne zu fassen. Viele (Windischm. u. A.) haben nun hier die erstere Bedeutung festhalten wollen, eines Theils, weil man meinte, daß für die Rechtskräftigkeit menschlicher Verfügungen kein pas-

sendereș Beispiel gefunden werden könne, als der heilig geachtete letzte Wille, andern Theils, weil der Singular *ἀνθρώπου* dastehe. Allein dieser Deutung steht der ganze Gedankengang entgegen; denn die *διαθήκη προκεκυρ. ὑπὸ τοῦ θεοῦ* V. 17. kann doch unmöglich als Testament gefaßt werden. Wenn aber dort der Ausdruck im Sinne von Bündniß genommen werden muß, dann auch hier, weil sonst die ganze Argumentation des Apostels in sich zusammenfällt. Der Singular *ἀνθρώπου* erklärt sich aber leicht. Da nämlich *ἀνθρώπου διαθήκη* als Analogon der *διαθήκη* Gottes dasteht, so konnte nach Maaßgabe der letztern nur Ein paciscirender Theil bezeichnet werden: ein ratificirter Bund, den ein Mensch errichtet hat (Meyer). — *κυροῦν*, „rechtskräftig machen"; das Gegentheil ist hier *ἀθετεῖν*, und V. 17. *ἀκυροῦν*. Das *ἐπιδιατάσσεσθαι* ist von dem Hinzufügen von Stipulationen, die in dem ursprünglichen Bunde nicht enthalten sind, zu verstehen.

V. 16.: „Dem Abraham aber wurden die Verheißungen zugesagt und seinem Saamen. Nicht heißt es: „„Und den Saamen"", als von vielen, sondern als von Einem: „„Und deinem Saamen"", welcher Christus ist." Dieser Vers enthält den Untersatz zu V. 15. als Obersatz, woraus dann V. 17. als Schlußsatz sich ergibt. Zugleich wird aber hier im Untersatze ein neues, den Beweis verstärkendes Moment hinzugefügt, daß nämlich die Verheißungen, auf welche hin dieses Bündniß zwischen Gott und Abraham geschlossen wurde, zugleich auf die Nachkommenschaft Abrahams d. i. auf Christum sich bezogen. Der einfache Syllogismus ist dieser: „Schon eines Menschen rechtskräftig gemachtes Bündniß bleibt unangefochten und ohne Zusätze; wieviel mehr ein Bündniß, welches Gott schließt. Mit Abraham schloß nun Gott ein Bündniß, dessen Verheißung noch dazu nicht bloß auf Abraham, sondern vorzüglich auf Christus ging, in Christo erst zu ihrer wahren Erfüllung kam. Daraus folgt (V. 17.): den von Gott mit Abraham rechtskräftig geschlossenen Bund konnte das nachher eintretende Gesetz nicht aufheben." — Statt der attischen Form *ἐῤῥήθησαν* lesen Lachm. und Tischend. die jonische *ἐῤῥέθησαν* nach A. B.* C. D.* F. G., Minuskeln und einigen Vätern. Der Plural

ἐπαγγελίαι geht auf die mehrfach, wenngleich unter verschiedenen Modifikationen, wiederholte Eine Verheißung an Abraham, die den Inhalt der διαθήκη Gottes mit ihm bildete. Welche Stelle speziell hier Paulus im Auge habe; darüber sind die Meinungen verschieden; die ältern Exegeten denken an 1 Mos. 22, 18.: ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. Allein aus dem folgenden οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν erhellt, daß Paulus an eine Stelle dachte, die ausdrücklich die Worte καὶ τῷ σπέρματί σου enthält, also entweder an 1 Mos. 13, 15. oder an 1 Mos. 17, 8.: καὶ δώσω σοι καὶ τῷ σπέρματί σου - - τὴν γῆν. Das gelobte Land, von welchem in diesen Stellen zunächst die Rede ist, gilt dem Apostel als Typus des künftigen messianischen Reiches. Paulus urgirt den Singular σπέρματι und macht daraus in der beigefügten Glosse οὐ λέγει (scil. ἡ γραφή)· καὶ τοῖς σπ. κ. τ. λ., den Schluß, daß nur Ein Nachkomme Abrahams gemeint sei, nämlich Christus. Vielfach hat man diese Deutung des Apostels für einen bloßen rabbinischen Midrasch gehalten, dem alle objektive Beweiskraft abgehe. Dieß erhelle, meint man, allein schon daraus, daß das in der angedeuteten Stelle vorkommende Wort זֶרַע, σπέρμα, in der Bedeutung von *soboles* nie im Plural vorkomme, sondern stets im Singular collektiv sei. Allein, wie Windischm. richtig bemerkt, die Argumentation des Apostels beruht nicht auf der grammatischen Form, sondern darauf, daß der Geist Gottes in der Verheißung an Abraham und in der Schriftstelle darüber ein Wort gewählt hat, welches eine collektive Einheit bedeutet, und daß nicht etwa dem Abraham „und seinen Kindern" die Verheißung gegeben wurde. Dem Vorurtheile der fleischlichen Juden, welche meinten, der Pluralität ihrer von den Patriarchen abstammenden Individuen als solcher gelte die Verheißung, stellt der Apostel die Wahrheit entgegen, daß nur die Einheit, Christus sammt denjenigen, die ihm eingeleibt sind, an der Verheißung Theil hat. Χριστός nämlich ist, wie schon der h. Augustin bemerkt, der persönliche und mystische Christus zugleich, Christus und seine Kirche (vgl. V. 29. Röm. 4, 13. 16. 1. Kor. 12, 12.). So im Wesentlichen Estius nach dem h. Tho-

mas und Cajetan.[1]) — Ueber die Attraktion des Relativs in ὅς ἐστιν Χρ. s. Win. S. 150. Die Lesart ὅ in einigen Handschriften ist grammatische Correktur.

V. 17 f. Durch die vorhergehende exegetische Glosse οὐ λέγει κ. τ. λ. war der Syllogismus unterbrochen; durch τοῦτο δὲ λέγω kehrt Paulus zu dem Hauptsatze zurück und leitet den Schluß ein: „Ich meine aber dieses: Einen von Gott vorher bestätigten Bund macht das nach 430 Jahren entstandene Gesetz nicht ungültig, um die Verheißung unwirksam zu machen." — Nach ὑπὸ τοῦ θεοῦ lesen mehrere Handschriften εἰς Χριστόν. So passend dieser Zusatz nach dem ganzen Gedankengange auch ist, so ist er doch wahrscheinlich ein Glossem nach V. 16. aus V. 24., da er in A. B. C. u. a., in mehrern Versionen, auch in der Vulg., fehlt. —

---

[1]) Aehnlich Hofmann (Weissagung und Erfüllung II. S. 228.): „Die Verheißungen, sagt der Apostel, gelten Abraham und seinem Saamen. Dieser Saame aber ist alttestamentlich zunächst Isaak und dann die zu Isaak gehören, neutestamentlich zunächst Christus und dann die zu Christo gehören. Beide Male also gilt die Verheißung nicht einer Vielheit von Einzelnen, sondern einer Einheit, welche dort beschlossen wird in Isaak, hier in Christo. So Viele zum alttestamentlichen Sohne Abrahams gehören, die sind ἓν σπέρμα; so Viele zum neutestamentlichen, die sind es auch. Und so muß es auch sein nach der Schrift; denn sie lautet auf τὸ σπέρμα, also auf eine Vielheit nur in der Einheit. Nur als Gesammtgemeinde, als זֶרַע אַבְרָהָם, als der erweiterte Isaak, befand sich Israel im Besitze der Verheißung, und nicht als eine Vielheit von Einzelnen, so viele deren das Gesetz erfüllten. Darnach kann man bemessen, wodurch in den Besitz des verheißenen neutestamentlichen Guts zu kommen ist, nämlich nicht durch Streben nach Gesetzeserfüllung, sondern durch Einverleibung in Christo und Anziehung Christi, also durch Glauben und Taufe. Den Gegensatz nun solcher Einheit und jener Einzelnheit der Vielen zu bezeichnen, schreibt der Apostel: οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, - - ἀλλὰ - - τῷ σπέρματί σου. Nicht als meinte er, es würde im andern Falle σπέρματα, זְרָעִים geschrieben stehen, sondern dieser Gegensatz des Pluralis und Singularis, welcher ja auch in anderer Weise gar wohl besteht (vgl. 1 Sam. 8, 15.), dient ihm nur am einfachsten und bequemsten zur Bezeichnung jenes Gegensatzes, welchen er im Sinne hat."

Welchen Bund Paulus speciell im Auge habe, gibt der Zusammenhang hinlänglich kund: er meint jenen Bund, den Gott mit Abraham schloß, und der die V. 8. und V. 16. genannte Verheißung enthielt. Bekräftigt wurde dieser Bund durch den Eidschwur Gottes (1 Mos. 22, 16.) Das προ in προκεκυρωμένην correspondirt mit dem folgenden μετά: vorher bestätigt, ehe nämlich das Gesetz da war. Windisch. will auch hier, ebenso wie V. 15., dem Worte διαθήκῃ die Bedeutung „Testament" vindiciren. Das *Tertium comparationis* zwischen dem Testamente des Menschen und der διαθήκη Gottes an Abraham soll dann darin liegen, daß beide sich auf die Zukunft beziehen, beide durch den Tod wirksam werden und ein Erbe (κληρονομία) begründen. „Denn", sagt er, „die Verheißung Abrahams ist von dem Erlösungstode Christi bedingt; Christus kann aber doppelt betrachtet werden, einmal als der, welchem als Haupt und Inbegriff der ganzen erlöseten Menschheit die Verheißung gemacht wird, als das σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται; dann als der, welcher, da er Gott ist, mitverheißt, und als Gottmensch den Tod des Kreuzes stirbt, von dem die Wirksamkeit des Testamentes Gottes für die Vorzeit wie für die Zukunft abhängt. Christus ist also Testator und Erbe, Verheißer und Vermittler der Verheißung." Allein diese Deutung ist zu gesucht. — Eine große Schwierigkeit in chronologischer Hinsicht bieten die Worte μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη. Es wird hier die Zeit von der Verheißung an Abraham bis zur Gesetzgebung auf 430 Jahre angegeben. Nun aber erhielt Abraham diese Verheißung, als er fünf und siebenzig Jahre alt war; 25 Jahre nachher wurde ihm Isaak geboren, und von da bis zur Geburt Jakobs verflossen 60 Jahre; Jakob war aber 130 Jahre alt, als er nach Aegypten zog. Also von der Verheißung an Abraham bis zum Einzuge der Israeliten in Aegypten verflossen 25 + 60 + 130 = 215 Jahre; mithin bleiben nach der Angabe des Apostels für den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten nur 215 Jahre übrig. Dagegen wird nun aber 2 Mos. 12, 40. die Dauer dieses Aufenthaltes klar und unzweideutig auf 430 Jahre angegeben: „Die Wohnung der Söhne Israels, welche sie wohnten in Aegypten, ist 430 Jahre" (1 Mos. 15, 13. Apstg. 7, 6. wird statt dessen die runde Zahl von 400 Jahren gesetzt).

Mit dieser letztern Stelle streitet jedoch wieder die Stelle 2 Mos. 6, 16—20. vgl. mit 4 Mos. 26, 59. Die erste Stelle gibt nämlich ein Geschlechtsregister des Stammes Levi, wonach Moses und Aaron das vierte Geschlecht von Levi an bilden (Levi, Kehat, Amram, Aaron). Da nun das Lebensalter Levi's 2 Mos. 6, 16 ff. auf 137, Kehat's auf 133, Amram's auf 137 Jahre angegeben wird und Aaron beim Auszuge nur 83 Jahre alt war, so füllen diese Summen, wenn Levi's Alter bei der Einwanderung nach Aegypten und das Zeugungsalter Kehat's und Amram's abgezogen werden, bei weitem nicht die 2 Mos. 12, 40. angegebenen 430 Jahre. Der Annahme, daß auch in diesem Geschlechtsregister, wie häufig in der h. Schrift, mehrere Mittelglieder übersprungen seien, widerstreitet die zweite Stelle 4 Mos. 26, 59., wo Jokebed, die Mutter des Moses und Aaron, die Frau des Amram, ausdrücklich die *leibliche Tochter Levi's* genannt wird. Es heißt daselbst: „Amram's Weib hieß Jokebed, eine Tochter Levi's, welche dem Levi (sein Weib) gebar in Aegypten" (vgl. 2 Mos. 6, 20.). Dieser Widerspruch löset sich nur durch die Annahme, daß der hebräische Text entweder 2 Mos. 12, 40. oder 4 Mos. 26, 59. corrumpirt sei. [1])

---

[1]) *Krüger* (Lektionsprogr., Braunsberg 1855.) hält die Stelle 2 Mos. 12, 40. f. für corrumpirt, und sucht sie in folgender Weise zu emendiren: V. 40. will er statt מֵאוֹת שָׁנָה lesen דּוֹרוֹת שָׁנִים, und V. 41. hinter שָׁנָה einschalten: אַחֲרֵי אֲשֶׁר יָצָא אַבְרָהָם מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָלֶכֶת אֶל־אֶרֶץ כְּנָעַן. Hiernach hätten wir „die Wohnung der Söhne Israels, welche sie wohnten in Aegypten, ist 30 Jahre und *vier Generationen Jahre* (vgl. 1 Mos. 16, 16.) Und es geschah, als 430 Jahre verflossen waren, *nachdem Abraham ausgezogen war von Ur in Chaldäa nach dem Lande Kanaan*, daß an demselben Tage die Heere des Herrn auszogen aus dem Lande Aegypten." Krüger berechnet dann die 4 Generationen zu je 40 Jahren, und bringt so für den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten 190, mithin für die Zeit von der Verheißung an Abraham bis zur Einwanderung in Aegypten 240 Jahre heraus. Gegen diese kühne, aber mit vielem Scharfsinne durchgeführte Conjektur ist uns vorzüglich das Bedenken aufgestiegen, ob man wohl דּוֹרוֹת שָׁנִים sagen könne? Schwerlich möchte sich eine Belegstelle dafür

Die LXX haben nun wirklich in der ersten Stelle eine andere Lesart vor sich gehabt. Sie übersetzen nämlich (Cod. Vatic.): *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, ἣν κατῴκησαν* (*αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν*, Cod. Alexandr.) *ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναὰν ἔτη τετρακόσια τριάκοντα.* Durch den Zusatz *καὶ ἐν γῇ Χαναάν*, der in unserm hebräischen Texte fehlt, umfassen also die 430 Jahre auch noch die Dauer des Aufenthaltes der drei Patriarchen in Kanaan. Dieselbe Recension findet sich auch beim Samaritaner und bei Jonathan; sie liegt der Berechnung bei Flav. Josephus (Antiqq. II, 15. 2.) zu Grunde und ihr ist auch Paulus an unserer Stelle gefolgt. — *εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν* gibt den Zweck des *ἀκυροῖ* an: die Verheißung, auf welche hin der Bund mit Abraham vollzogen war, würde unwirksam und erfolglos gemacht werden, wenn der Segen und die Erbschaft nicht von ihr, sondern von dem später gegebenen Gesetze abhängig wäre. Daher fügt Paulus V. 18. begründend hinzu: „Denn wenn aus dem Gesetze das Erbe ist, so ist es nicht mehr aus Verheißung; nun aber hat es Gott dem Abraham durch Verheißung geschenkt." — *κληρονομία* = נַחֲלָה, das Objekt, der Inhalt der dem Abraham gemachten Verheißung, bezeichnet im historischen Sinne das Land Kanaan, im typischen aber das messianische Reich, das christliche Heil (vgl. zu V. 16. 5, 21. 1 Kor. 6, 9. Eph. 5, 5.). Das *οὐκέτι* ist hier, wie Röm. 7, 17., nicht Zeitpartikel, sondern logisch zu fassen: findet das Eine statt, dann nicht mehr das Andere. Wäre, will der Apostel sagen, das Gesetz und dessen treue Befolgung die Bedingung zur Erreichung des messianischen Heiles, könnte somit der Mensch durch selbsteigenes Thun das Heil in Christo sich verdienen, dann wäre natürlich die Verheißung unwirksam gemacht. Nun aber hat Gott, was selbst die

---

anführen lassen. — Kurtz (Geschichte des A. B. 2. Bd. S. 14 ff.) vertheidigt dagegen die Integrität von 2 Mos. 12, 40., hält aber in der Stelle 4 Mos. 26, 59. die Worte, welche hinter בַּת־לֵוִי folgen: אֲשֶׁר יָלְדָה, für ein Glossem, nimmt somit als die Zeit des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten volle 430 Jahre an.

Gegner als eine unwidersprechliche Wahrheit der Schrift zugestehen werden, dem Abraham und seinen Nachkommen die Erbschaft mittelst einer Verheißung geschenkt (κεχάρισται, vgl. Röm. 8, 32.), also aus reiner Gnade verliehen. Vgl. zu Röm. 4, 13–16., wo Paulus denselben Gedanken weiter erörtert.

V. 19. Hat nun aber das Gesetz den Bund, welchen Gott früher mit Abraham geschlossen, nicht aufgehoben, erlangen wir das wahre Heil nicht mittelst des Gesetzes, sondern mittelst der Verheißung, was bleibt da noch dem Gesetze für eine Bedeutung und Stellung übrig? Diese Frage wirft Paulus im Sinne seiner Leser sich hier selbst auf und beantwortet sie in unnachahmlicher Kürze: „Warum also das Gesetz? — Der Uebertretungen wegen wurde es hinzugefügt, bis daß käme der Saame, dem die Verheißung geschehen, angeordnet durch Engel in eines Mittlers Hand." Ueber τί οὖν in der Bedeutung „warum also" vgl. Matth. 19, 7. Für προσετέθη statt des einfachen ἐτέθη (bei Griesb., Scholz) sprechen überwiegende Zeugen. Ersteres widerspricht auch nicht dem οὐδεὶς - - - ἐπιδιατάσσεται V. 15., wie man wohl gemeint hat; denn der νόμος wurde nicht als eine neue Stipulation dem Bunde mit Abraham hinzugefügt, sondern es kam als ein anderes Institut zu dem bereits vorhandenen noch hinzu. Vgl. das παρεισῆλθεν Röm. 5, 20. Das παραβάσεων χάριν haben ältere und neuere Exegeten in der Bedeutung *ad coërcendas transgressiones* fassen wollen: ἵνα ἀντὶ χαλινοῦ εἴη τοῖς Ἰουδαίοις κωλύων παραβαίνειν (Chrysost.). Allein dieß kann es zunächst unmöglich heißen, da so ein dem χάριν (ursprünglich = zu Gunsten, zu Gefallen) grade entgegengesetzter Sinn herauskäme, und Paulus, wenn er dieses hätte ausdrücken wollen, κατὰ τῶν παραβάσεων oder vielmehr κατὰ τῶν ἁμαρτιῶν hätte schreiben müssen. Der Ausdruck steht ganz parallel dem ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα Röm. 5, 20., und findet in dem dort und zu Röm. 7, 7–13. Gesagten seine genügende Erklärung. Das Gesetz wurde gegeben um der Uebertretungen willen d. h. um die innere Sündhaftigkeit (ἁμαρτία) des Menschen durch äußere Thatsünden (παραβάσεις, vgl. zu Röm. 4, 15.) aufzudecken, jene dem Menschen zum klaren Bewußtsein zu bringen und so seine Erlösung vorzubereiten. Lex data est a Deo, ut homines suis viribus

fidentes in eam impingerent, eiusque transgressores fierent et legis occasione peccata augerent: quo sic infirmitatis suae convictus superbus eorum animus intelligeret legem sibi ad iustitiam non sufficere, sed ad eam consequendam potentiori remedio atque auxilio sibi opus esse, nempe gratia Christi." So richtig Estius nach dem h. Augustin. In demselben Sinne wird 1 Kor. 15, 56. das Gesetz die *δύναμις τῆς ἁμαρτίας* genannt, weil es das seit der Ursünde im Menschen liegende *Niti in vetitum* aufreizt. Dieß war nun der nächste Zweck des Gesetzes und zugleich der erste Unterschied desselben von der Verheißung. Der zweite Unterschied liegt ausgedrückt in den Worten *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται*, welche daher nicht mit Einigen zu parenthesiren sind. Das Gesetz hatte nur eine transitorische Bestimmung; es sollte die Menschheit vorbereiten auf den Saamen Abrahams, in welchem alle Völker sollten gesegnet werden, d. h. nach V. 16. auf Christum, den eigentlichen Träger der göttlichen Verheißung (vgl. Joh. 1, 17.). Die Vulg. faßt *ἐπήγγελται* als Medium: *„cui promiserat"* scil. Deus, wie Röm. 4, 21. — Der dritte Unterschied zwischen Verheißung und Gesetz wird ausgesprochen in *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου:* der Bund, der die Verheißung in sich faßte und darauf sich gründete, wurde ohne alle Vermittelung zwischen Gott einerseits und Abraham oder vielmehr dessen Saamen (Christus, *ᾧ ἐπήγγελται*) andererseits geschlossen, trägt somit den unmittelbar göttlichen Charakter an sich (V. 20.); das Gesetz hingegen kam erst durch eine doppelte Vermittelung an die Menschen; es wurde von Seite Gottes durch Engel gegeben, von Seite des israelitischen Volkes durch Vermittelung des Moses empfangen, steht somit viel tiefer als der Bund der Verheißung. In dem *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* folgt übrigens Paulus einer jüdischen Tradition, deren erste Spuren wir 5. Mos. 33, 2. nach der Uebersetzung der LXX (nicht nach dem Grundtexte) entdecken, und die wir Apst. 7, 53. in der Rede des Stephanus und Hebr. 2, 2. wiederfinden. Vgl. das zu dieser letzten Stelle Gesagte. — *ἐν χειρί* ist anschauliche Bezeichnung der Vermittelung entsprechend dem hebr. בְּיַד (4 Mos. 15, 23. 1 Kön. 12, 15. Jer. 37, 2.). Daß der *μεσίτης*, von welchem hier die Rede ist, Moses sei, geht schon

aus dem ganzen Zusammenhange klar hervor; wir können aber zum Ueberflusse noch hinweisen auf Apstg. 7, 25. 35. 38., besonders auf Hebr. 3, 1—6., wo überall Moses als der Vermittler des alttestamentlichen Gesetzes dargestellt wird. Auch bei den Rabbinen wird Moses häufig der *mediator*, סַרְסוּר, genannt. Ganz verfehlt ist daher die Deutung des Ausdrucks auf Christum, welche wir zuerst bei Origenes und nach ihm auch bei Athanas., Ambros., Hieronym., August., Chrysost. u. A. finden, und die viele Verwirrung besonders in die Erklärung des folgenden Verses gebracht hat. Veranlaßt wurde diese Deutung wohl durch Stellen wie 1 Tim. 2, 5. Hebr. 8, 6. 9, 15. 12, 24., die man aber ganz ungehörig hieher zog. Denn in all' diesen Stellen wird Christus der Mittler des neuen Bundes genannt, nirgends aber heißt er der Vermittler des alten Bundes. Wohl ist Christus der Mittler zwischen Gott und der durch ihn erlöseten Menschheit, und in sofern kann auch von einem *μεσίτης* des neuen Bundes die Rede sein; allein zwischen ihm, dem eigentlichen Träger der Verheißung, dem Haupte der erlöseten Menschheit, und Gott ist kein Vermittler, und deßhalb steht die Verheißung höher als das Gesetz.

V. 20. Die eben ausgesprochene Mittelbarkeit des Gesetzes und Unmittelbarkeit der Verheißung wird hier durch eine allgemeine Sentenz bestätiget, indem der Apostel also fortfährt: „Der Mittler aber ist nicht eines Einzigen; Gott aber ist Einer." Der Ausdruck *μεσίτης* ist hier ganz generell zu nehmen als den Mittler schlechthin bezeichnend; ihn speciell auf Moses zu beziehen, geht schon grammatisch wegen des *ὁ δέ* nicht. Durchaus willkürlich und ganz den Sinn verfehlend ist es auch, wenn Einige *ὁ μεσίτης* im Sinne „der wahre Mittler" fassen und den Ausdruck direkt auf Christum beziehen wollen: „der wahre Mittler, Christus, ist nicht Eines Volkes, sondern aller Völker." — Der Genitiv *ἑνός* ist Maskulin, und es ist falsch, zu diesem Genitiv mit einigen Auslegern die Substantive *μέρους* oder *σπέρματος* oder gar *νόμου* oder *τρόπου* zu ergänzen. Paulus will nämlich sagen: Der Begriff eines Mittlers setzt mindestens Zwei voraus, zwischen welchen er sein Mittleramt ausübt, und so war es auch beim Gesetze; da dieses zwischen Gott und dem Volke

Israel verhandelt wurde, bedurfte es eines Vermittlers, und dieser war Moses. Anders verhielt es sich aber mit der Verheißung; diese erging von Gott unmittelbar an den Saamen Abrahams, nämlich an Christus, der Gott und Mensch in Einer Person war. Die Verheißung war also von Gott an Gott gerichtet, bedurfte somit keines Mittlers, da ja Gott seiner Natur nach Einer ist. Mit andern Worten: die Verheißung war unmittelbar göttlich sowohl dem Geber als dem Empfänger nach. So im Wesentlichen Windischmann, und dieß ist der einzige Sinn, der sich ungezwungen aus den vorliegenden Worten ergibt und zu dem ganzen Gedankengange paßt. Daß nach dieser Erklärung unsere Stelle eine der schlagendsten für die Gottheit Christi, ein wahrer locus classicus ist, brauchen wir kaum noch zu bemerken. — Von den vielen verschiedenen Erklärungen, welche diese Stelle seit dem 16. Jahrhundert erfahren hat — Winer zählt deren bereits schon 250 auf, eine Zahl, die sich seitdem noch um ein Bedeutendes vermehrt hat – wollen wir nur einige hier anführen. Winer selbst geht bei der Erklärung von der grundfalschen Voraussetzung aus, daß dieser Satz nur nebenbei hinzugefügt sei und dazu dienen solle, das Ansehen des Gesetzes, welches durch τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη V. 19. geschwächt erscheine, zu erheben. Er erklärt hiernach: „der Mittler ist nicht einer Partei, sondern zweier. Die eine Partei ist Gott, die andere das Volk Israel; dieses ist also gehalten, das Gesetz zu beobachten." Schleiermacher gibt den Sinn so: „der Vermittler eines Vertrages ist nicht, wo es nur Einen gibt, sondern setzt allemal zwei Personen voraus; diese waren Gott und das jüdische Volk. Gott aber ist Einer in Beziehung auf seine Verheißungen d. h. darin handelt Gott ganz frei, unbedingt, unabhängig und für sich allein, als Einer der Zahl nach, weil es kein Vertrag zwischen Zweien, sondern seine freie Gabe (χάρις) ist." Beide Erklärungen sind aber willkürlich und tragen in die Stelle hinein, was nicht in den Worten liegt. Dasselbe ist zu sagen von der Erklärung, die de Wette gibt: „der Begriff eines Mittlers setzt zweierlei zu vermittelnde Parteien voraus, läßt also auf eine vorhandene Trennung zweier Parteien schließen, da ohne Trennung keine Vermittlung nöthig wäre. In Gott aber, dem Urheber der Verheißung, ist vollkommene Ein=

heit." Er will dann hier bloß den Gedanken ausgesprochen finden: das was Gott an sich, ohne Rücksicht auf den zwischen ihm und den Menschen eingetretenen Zwiespalt, verheißen habe, stehe über diesem Zwiespalte. Aber wenn Paulus dieses hätte ausdrücken wollen, warum hat er es nicht gesagt? —

V. 21 f. Der Apostel hat eben V. 19. gesagt, das Gesetz sei später als ein neues Institut zu dem Bunde und zu den Verheißungen hinzugekommen und zwar um der Uebertretungen willen. Aus diesen Worten hätte man möglicher Weise den Schluß machen können, daß also das Gesetz den Verheißungen entgegen sei, daß durch das Gesetz der Bund mit Abraham und seinem Saamen abrogirt sei. Um dieser falschen Folgerung zuvorzukommen wirft er selber sich die Frage auf: „Ist nun das Gesetz wider die Verheißungen Gottes?" Er antwortet: „das sei ferne!" und weiset damit jene Folgerung mit Abscheu von sich; denn sie schlösse im Grunde die Annahme einer Veränderlichkeit Gottes; eine Untreue gegen sein mit einem Eide bekräftigtes Wort, also eine Blasphemie in sich, und gäbe zugleich dem an sich heiligen Gesetze (vgl. Röm. 7, 12.) eine unheilige und dem Wesen Gottes widersprechende Stellung. Dieses μὴ γένοιτο begründend fährt dann Paulus fort: „Denn wenn das Gesetz gegeben wäre als ein solches, das zu beleben im Stande wäre, so ginge ja in Wirklichkeit aus dem Gesetze die Gerechtigkeit hervor." Die Beweisführung des Apostels geht *ab effectu* (ζωοποιῆσαι) *ad causam* (ἡ δικαιοσύνη), und er will sagen: Könnte das Gesetz aus dem Tode der Sünde erwecken und könnte es in Wirklichkeit (nicht bloß nach jüdischer Einbildung) jenes wahre Leben verleihen, was Gott dem Abraham und seinen Nachkommen in dem Segen, den er über ihn sprach, und in dem Bunde, welchen er mit ihm schloß, verheißen hat, so könnte es auch den Menschen wahrhaft rechtfertigen, ihn innerlich gerecht vor Gott darstellen, da Rechtfertigung die unerläßliche Grundbedingung alles wahren höhern Lebens ist; somit wäre durch das Gesetz der Bund annullirt, und die Verheißungen wären aufgehoben. Weit entfernt jedoch, daß das Gesetz wahre Gerechtigkeit verleihen zu können den Anspruch mache, hat im Gegentheil die h. Schrift, von der das Gesetz ein Theil ist, Alles der Botmäßigkeit der Sünde unterworfen:

„Aber eingeschlossen hat die Schrift Alles unter die Sünde, damit die Verheißung aus dem Glauben Jesu Christi gegeben würde den Gläubigen." — ἡ γραφή bezeichnet die ganze h. Schrift alten Testamentes, die hier wie V. 8. personificirt wird. Diese erklärt alle Menschen für Sünder, und zwar thut dieß das geschriebene Gesetz faktisch dadurch, daß es die böse Begierlichkeit im Menschen aufregt und ihm so seine Sündhaftigkeit zum Bewußtsein bringt, die übrige h. Schrift aber durch deutliche Aussprüche, deren Paulus mehrere in der ganz ähnlichen Stelle Röm. 3, 10 ff. anführt. Damit bekennt aber die h. Schrift zugleich, daß in der alttestamentlichen Oekonomie, so lange das Gesetz herrschte, keine wahre Gerechtigkeit, somit auch kein wahres Leben zu erlangen sei. Man bemerke den vortrefflich gewählten Ausdruck συγκλείειν (vgl. Röm. 11, 32.): die Schrift, oder vielmehr Gott in der h. Schrift, hat Alles in Verschluß gebracht, gleichsam unter Schloß und Riegel gelegt unter die Sünde; mithin kann, so lange diese herrscht, von wahrer Freiheit d. i. von Erlangung der Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht die Rede sein. Gewiß hat Paulus nicht ohne Absicht τὰ πάντα statt des zu erwartenden τοὺς πάντας geschrieben: nicht bloß die Menschen, sondern die gesammte Creatur stöhnt unter dem Joche der Sünde und seufzt nach Erlösung in Christo (vgl. Röm. 8, 20 ff.). — Das ἵνα - - δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν drückt die Absicht Gottes bei diesem συνέκλεισε, also den Zweck der alttestamentlichen Oekonomie aus: „ut promissa iustitiae haereditas per fidem Iesu Christi daretur credentibus in eum; dum scilicet in lege nullam invenientes peccati medelam ad Christum confugiunt, in quo datae sunt promissiones" (Estius). — ἐπαγγελία bezeichnet, wie aus δοθῇ erhellt, das Objekt der Verheißung, also das Verheißene, nämlich die κληρονομία V. 16. 18. Zu ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ - τοῖς πιστεύουσι kann man vergleichen das ἐκ πίστεως εἰς πίστιν Röm. 1, 17. (vgl. Röm. 3, 22.). Uebrigens ist die πίστις Ἰησ. Χρ. nicht bloß der Glaube an Christus, sondern auch der von ihm ausgehende Glaube. Jesus Christus der Gottmensch ist der Inbegriff der κληρονομία, die Quelle alles Heils für alle diejenigen, welche glaubend ihn aufnehmen.

Das τοῖς πιστεύουσι steht dem τὰ πάντα gegenüber, das kleine Häuflein der Auserwählten der Gesammtheit der Creatur.

V. 23 ff. Im vorigen Verse hat Paulus das τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη V. 19. erörtert; hier geht er nun dazu über, das dortige ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα näher zu erläutern und die interimistische Bestimmung des alttestamentlichen Gesetzes hervorzuheben. Er sagt: „Ehe aber der Glaube kam, wurden wir unter des Gesetzes Verschluß verwahrt gehalten auf die künftige Offenbarung des Glaubens hin.“ – Das Wort πίστις ist im objektiven Sinne zu nehmen und von dem Evangelium zu verstehen; denn der Glaube im subjektiven Sinne war schon im alten Bunde bei Einzelnen vorhanden. Wird doch Abraham vom Apostel selbst der Vater der Gläubigen genannt. Also: „ehe das Evangelium, welches im A. T. noch verborgen war, in Christo sich offenbarte, wurden wir, die jetzigen Judenchristen, unter des Gesetzes Verschluß gleichsam in Wache gehalten (ἐφρουρούμεθα) für die dereinstige Offenbarung des vollen Heils in Christo.“ Kürzer und zugleich tiefer kann die Bedeutung des mosaischen Gesetzes und überhaupt der alttestamentlichen Oekonomie nicht ausgedrückt werden, als es in diesen Worten geschieht. Gott wählte aus allen Völkern Ein Volk, und machte dieses zum Träger seiner fortschreitenden Offenbarung, zum Bewahrer der reinen Gotteserkenntniß. Er stellte dasselbe unter die Zucht eines positiven Gesetzes, welches als objektives Gewissen in dem Einzelnen und in der Gesammtheit das Bewußtsein der Sünde und damit auch die Sehnsucht nach dem Erlöser wach und lebendig erhielt. Zugleich war aber das Gesetz mit seinen vielen einzelnen Bestimmungen gleichsam ein Zaun, wodurch das jüdische Volk umfriedigt von der ganzen übrigen in die gräulichsten Laster versunkenen Heidenwelt scharf geschieden wurde. So wurde Israel von Gott in strenger Zucht und vorsorglicher Obhut gehalten, damit es in der alten Welt der Hort des Glaubens sei, der fortwährende Prediger in der Wüste der Heidenwelt, das Gewissen der Menschheit. — „Demzufolge“, fährt der Apostel aus dem eben Gesagten folgernd und dasselbe erläuternd V. 24. fort, „ist das Gesetz unser Pädagoge geworden auf Christus hin, damit wir aus dem Glauben gerechtfertiget würden.“ — Die

Pädagogen bei den Griechen und Römern waren gewöhnlich Sklaven, welche den ihrer Aufsicht anvertrauten Knaben überall begleiten, ihn bewachen und vor Unfällen bewahren mußten; auch hatten sie ihm die ersten Elemente des Lesens und Schreibens beizubringen, bis er später dem eigentlichen Lehrer übergeben werden konnte. Solche Pädagogendienste leistete nun das Gesetz dem Volke Israel. Es hielt dieses unter strenger Obhut und in scharfer Zucht, bewachte dasselbe, daß es nicht von dem allgemeinen Verderben des Heidenthums überfluthet und fortgerissen werde; es brachte ihm in den ethischen Vorschriften, die es enthielt, und in den vorbildlichen Handlungen und Gebräuchen, die es vorschrieb, die ersten Elemente (*τὰ στοιχεῖα*, vgl. 4, 3. Kol. 2, 8. 20.) der sittlich religiösen Wahrheit bei, die in Christo vollends offenbar wurde. So erzog das Gesetz für Christus, den eigentlichen Lehrer der Menschheit, und machte reif zu seiner Aufnahme, damit der Mensch durch ihn, durch den Glauben an sein Wort (*ἐκ πίστεως*), wahre Rechtfertigung vor Gott erlange. War aber das Gesetz nur der Erzieher für (*εἰς* nicht = usque ad, sondern telisch) Christus, so verlor es ganz natürlich seine Bedeutung, als dieser auftrat (vgl. Röm. 10, 4.). Daher fügte Paulus V. 25. hinzu: „Da aber der Glaube gekommen ist, so sind wir nicht mehr unter Pädagogengewalt", also nicht mehr unmündige Knaben, sondern mündige, freie Söhne. Denn der Glaube macht mündig, das Evangelium führt hin zu dem vollen Mannesalter in Christo. Vgl. Eph. 4, 13.

V. 26 f. Das vorhergehende *οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν* findet hier seine nähere Begründung: „Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christo Jesu." Der Hauptnachdruck liegt in diesen Worten auf dem *υἱοί*, welches im Gegensatze steht zu dem in *παιδαγωγόν* liegenden *παῖδες*: „nicht mehr unmündige Kinder, sondern mündige, freie Söhne seid ihr, und zwar seid ihr dieses in Vereinigung mit Christo dem Sohne Gottes *κατ' ἐξοχήν*, in welchem ihr durch Glauben seid." Wir verbinden hienach *ἐν Χρ. Ἰησοῦ* nicht mit *διὰ πίστεως* (nach der Struktur *πιστεύειν ἔν τινι* Eph. 1, 3. u. ö.), so daß der Sinn wäre *per fidem in Christo repositam* (Vulg.: *„per fidem, quae est in Christo Iesu"*), sondern mit *ἐστε*. Paulus geht von der ersten Person

in die zweite über, weil das, was er hier und im Folgenden sagt, von allen Christen ohne Ausnahme, Heiden- sowohl als Judenchristen gilt; daher auch πάντες. — V. 27. Alle sind aber Söhne Gottes in Christo. „Denn alle, die ihr in Christum getauft seid, habet ihr Christum angezogen.“ Die Beweiskraft liegt darin, daß Christus Sohn Gottes ist. — Man beachte das εἰς Χρ. βαπτίζεσθαι = „in Christum hinein getauft werden.“ Durch die h. Taufe wird der Mensch aus dem sündigen Geschlecht des ersten Adam herausgenommen und in das des zweiten Adam verpflanzt; er wird aufgenommen in den mystischen Leib Christi, diesem als lebendiges Glied eingefügt (vgl. Röm. 6, 3.). Damit ist dann von selbst ein Anziehen Christi, ein Bekleidetwerden mit seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit verbunden. Der bildliche Ausdruck ἐνδύεσθαι Χριστόν, der mehrfach bei Paulus vorkommt (vgl. Röm. 13, 14. Eph. 4, 24. Kol. 3, 9 ff.), soll die innigste Geistes- und Lebensgemeinschaft bezeichnen, in welche der Mensch durch die h. Taufe mit Christo tritt. Entlehnt ist dieser auch bei den Profanen sich findende Ausdruck von dem Anziehen eines charakteristischen Kleides, z. B. der toga virilis, des hohenpriesterlichen Gewandes u. s. w. Aus ihm ging dann wohl der Gebrauch der alten Kirche hervor, daß der Täufling nach der Taufe neue, weiße Kleider anlegte.

V. 28 f. Mit dieser Einpflanzung in den mystischen Leib Christi hören aber alle Unterschiede der verschiedenen Lebensverhältnisse auf: „Nicht gibt es darin Jude noch Heide; nicht gibt es darin Sklave noch Freier; nicht gibt es darin Männliches und Weibliches.“ — ἔνι ist die contrahirte Form für ἔνεστι (1 Kor. 6, 5. Kol. 3, 11.). Wir ergänzen zu ἔνι mit Estius nach dem folgenden πάντες - - ἐν Χρ. Ἰησοῦ und nach der Parallelstelle Kol. 3, 11.: ἐν Χριστῷ. Gezwungen sind die Erklärungen: „nicht ist dabei“, nämlich bei dem ἐνδύσασθαι, oder: „es gibt unter euch, die ihr Christum angezogen habt, weder Jude u. s. w.“ Es heißt nicht οὐκ ἔνι ἀνὴρ καὶ γυνή, sondern ἄρσεν καὶ θῆλυ, weil es dem Apostel hier auf die Geschlechtsbezeichnung selbst ankam. — Aehnlich wie Kol. 3, 11. 1. Kor. 12, 13. hebt Paulus hier grade die schärfsten Gegensätze hervor: zuerst den national-religiösen, von Gott temporär angeordneten Gegen-

satz zwischen Juden und Heiden (über Ἕλλην s. zu Röm. 1, 16.); dann den zur Strafe der Sünde zugelassenen widernatürlichen Gegensatz zwischen Knechten und Freien; endlich den natürlich-geschlechtlichen Gegensatz zwischen Mann und Weib. Wer das Alterthum kennt, der weiß, wie schroff und feindlich diese Gegensätze in der vorchristlichen Zeit sich einander gegenüber standen. Der Jude verachtete tief den Heiden und glaubte sich durch jede Berührung mit diesem verunreinigt; der Freigeborne hielt den Sklaven für eine bloße rechtlose Sache und behandelte ihn als solche; und das Weib galt fast überall nur für die Sklavin des Mannes, über welche dieser nach Belieben verfügen könnte. [1]) Alle diese Gegensätze sind aber in Christo aufgehoben, Gesetz, Gewalt und Natur hat sich seiner allmächtigen Gnade beugen müssen; „denn", fügt der Apostel begründend hinzu, „ihr Alle seid Einer in Christo." Alle, welche durch Glauben und Taufe Christo eingepflanzt sind, bilden in ihm Einen neuen Menschen (ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, Eph. 2, 15.), einen vollkommenen Mann (ἄνδρα τέλειον Eph. 4, 13.). Statt εἷς lesen F. G., Vulg., Itala und die lateinischen Väter ἕν; ersteres ist aber stärker verbürgt und viel bezeichnender. Denn nicht eine bloß abstrakte, begriffliche Einheit oder eine bloß moralische Verbindung und Association durch Gleichheit der Gesinnung bilden die Erlös'ten mit Christo, sondern sie sind in ihm Eine Person, Ein lebendiger Organismus (vgl. 1 Kor. 12, 12 ff.). Hieraus wird dann V. 29. zuletzt noch der Schluß gezogen: „Wenn ihr aber Christi seid, so seid ihr also Abrahams Saame, der Verheißung nach Erben." Mit diesen Worten kehrt Paulus zu dem V. 7. 9. ausgesprochenen Grundgedanken des ganzen Abschnittes wieder zurück, der jetzt nach allen Seiten hin erwogen und bewiesen ist: „Gehört ihr Christo an, seid ihr Glieder seines Leibes, so seid ihr, wie er (V. 16.), Saame Abrahams, mithin Erben jener Verheißung, die dem Abraham und seinem Saamen gegeben wurde" (vgl. Röm. 8, 17.). Die Einverleibung in Christum durch Glauben ist zugleich eine Einverleibung in das Eine

---

[1]) Ueber die Stellung der Sklaven und Frauen bei den Griechen und Römern s. das vortreffliche Werk von Döllinger: „Heidenthum und Judenthum" S. 673 ff.

σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, also eine Aufnahme in die Sohnschaft Abrahams, die mithin für die gläubigen Heiden nicht durch die Beschneidung bewirkt zu werden braucht (vgl. Röm. 9, 8.). — Statt *ὑμεῖς Χριστοῦ* lesen D.* F., Ital. *ὑμεῖς εἷς* (F. G. *ἓν*) *ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, ein Interpretament. Das *καί*, welches die Recepta vor *κατ' ἐπαγγελίαν* liest, haben Lachmann und Tischendorf nach gewichtigen Zeugen gestrichen; dann wird die Rede nachdrucksvoller. Jedoch kann auch das *καί* wegen des folgenden *κατ'* durch Versehen der Abschreiber ausgefallen sein.

§. 6. III. Die Knechtschaft des Gesetzes und die Freiheit des Evangeliums.

4, 1 — 30.

Israel war also nach dem Gesagten, wenngleich noch unmündiger, doch wahrer Sohn Gottes und damit zugleich natürlicher Erbe der dem Abraham gewordenen Verheißung, des messianischen Heils; nur mußte es, um des verheißenen Erbes wirklich theilhaftig zu werden, aus der Oekonomie des Gesetzes in die des Glaubens, aus dem unmündigen Knabenalter in die volle Mündigkeit des Mannesalters eintreten. Aber noch von einer andern Seite läßt sich das Verhältniß des Judenthums zum Christenthume auffassen. Die Juden, unter die strenge Zucht des Gesetzes gestellt und von Furcht getrieben, standen zu Gott wie Knechte zu ihrem Herrn; die Christen aber, durch Christus von der Dienstbarkeit des Gesetzes losgekauft und durch den h. Geist in Liebe mit Gott verbunden, stehen zu diesem wie freigeborene Kinder zu ihrem Vater. Und dieses gegenseitige Verhältniß des Judenthums und Christenthums lag schon vorbildlich angedeutet in den beiden Söhnen Abrahams, Ismael und Isaak. Ersterer, der Sohn einer Sklavin, ist der Typus aller derer, die bloß dem Fleische nach von Abraham abstammen; letzterer aber, der Sohn einer Freien, ist das Vorbild aller geistlichen Söhne Abrahams, aller gläubigen Christen.

V. 1 f.: „Ich sage aber: so lange der Erbe ein Kind ist, unterscheidet er sich in Nichts von dem Knechte, obgleich er Herr von Allem ist; sondern er ist unter Vormündern und Verwaltern bis zu

der vom Vater festgesetzten Zeit." Durch λέγω δέ (vgl. Röm. 15, 8.) wird die folgende Deduktion eingeleitet und zugleich an das Vorhergehende, speciell an V. 25 f., angeknüpft: „Um aber das dargestellte Verhältniß des Judenthums zum Christenthume noch unter einem andern Gesichtspunkte darzustellen, sage ich folgendes." — Das Wort κληρονόμος mit dem Artikel bezeichnet jeden Anerben der väterlichen Güter; hier ist von einem solchen die Rede, der beim Tode des Vaters noch unmündig ist und daher vermöge Testamentes des verstorbenen Vaters unter Vormündern und unter den Verwaltern des Vermögens (οἰκονόμους) steht, bis er zu den Jahren der Mündigkeit kommt. Daß wir hier den Vater als bereits gestorben und nicht mit den meisten neuern Auslegern als noch lebend denken müssen, erhellt zunächst aus dem Ausdrucke ἐπίτροπος, welcher nur den Vormünder (*tutor*) bezeichnet und nicht im Sinne von παιδαγωγός, Aufseher, genommen werden darf; dann aus προθεσμία, *tempus praestitutum*, d. i. die Bestimmung eines künftigen Zeitpunktes durch den Vater, wo der Sohn mündig werden soll. Letzteres Wort wäre für die Bestimmung des noch lebenden Vaters durchaus nicht passend. Auf den Einwurf, daß nach dieser Fassung das Bild nicht passe, weil ja Gott nicht sterbe, und auf den weitern Einwand, daß die Zeit der eintretenden Mündigkeit nicht vom Vater im Voraus bestimmt werden könne, sondern durch das Gesetz geregelt sei, können wir antworten, daß allerdings zwischen der noch nicht durch Christus erlöseten Menschheit und Gott eine Kluft war, so groß, wie die des Todes zwischen dem gestorbenen Vater und seinen Kindern (Windischm.). Und was den Zug der προθεσμία angeht, so hat der Apostel diesen ohne ängstliche Rücksicht auf juridische Verhältnisse von dem Verglichenen, nämlich von Gott, der zugleich Vater und Herr des Gesetzes ist, auf das Bild übertragen. Ob etwa Paulus, wie Einige meinen, auf das eigenthümliche aus Gallien (Caes. bell. gall. 6, 19.) mitgebrachte Familienrecht der Galater Rücksicht genommen, nach welchem die Väter größere Gewalt über die Söhne hatten, und vielleicht die Mündigkeit der letztern von der Willkür der erstern abhing, müssen wir dahingestellt sein lassen. — Der Apostel sagt: οὐδὲν διαφέρει δούλου, weil nämlich der noch unmündige Erbe nicht *sui iuris* ist und unbedingt gehorchen muß.

V. 3. Hier nun die Anwendung des vorhergehenden Bildes: „So auch wir, als wir Kinder waren, waren wir unter die Anfangsgründe der Welt geknechtet." — Es ist ebenso einseitig bei ἡμεῖς mit Chrysostomus, Estius und den Meisten bloß an Judenchristen zu denken, als mit Augustinus darunter bloß Heidenchristen zu verstehen. Allerdings hat Paulus hier direkt und zunächst nur die Judenchristen im Auge. Dieß zeigt der ganze Zusammenhang klar, da er ja eben das Verhältniß des Judenthums zum Christenthume darstellen will. Insofern aber die Juden in der vorchristlichen Welt die Repräsentanten aller Völker waren, und dann in Christo mit den gläubigen Heiden wirklich Ein Volk, Eine mystische Person bildeten, somit das von den Juden Durchlebte und ihre Gesetzeszucht zugleich Zucht und Vorbildung der Heidenchristen wurde, hat Paulus hier die Heidenchristen zugleich mit eingeschlossen.[1]) So viel ist gewiß, daß er sie V. 5. in dem ἵνα - - ἀπολάβωμεν mit umfaßt, und V. 8. ohne alle weitere Andeutung zu ihnen übergeht. Vgl. 1 Kor. 10, 1. — Das ὅτε ἦμεν νήπιοι steht dem νήπιός ἐστι V. 1. gegenüber und charakterisirt den alttestamentlichen Zustand der Juden als die Periode des Knabenalters im Gegensatze zur Periode des

[1]) Treffend sagt Windischmann: „Dem mystischen Christus, in welchem Heiden und Juden verbunden sind, und dessen Leben und Leiden die Geschichte des Volkes Gottes im alten und neuen Bunde ist, steht als sein Urbild und der reale Träger der in jenem verwirklichten Idee die Person des Gottmenschen gegenüber: dadurch, daß Er Kind (νήπιος parallel mit γενόμ. ἐκ γυν.) wird, Knechtsgestalt (οὐδὲν διαφέρει δούλου vgl. Phil. 2, 4.) annimmt, sich der Beschneidung und dem Gesetze unterwirft (γενόμ. ὑπὸ νόμον) und endlich durch seinen Tod den Fluch des Gesetzes tilgt, dadurch also, daß er das ganze Leben und Leiden Israels, das ein Typus des seinigen war, an sich vollbracht hat, hat er es für Alle vollbracht, die in ihm sind; in ihm sind Alle Erben geworden und Söhne Gottes; in ihm haben sonach Alle auch die Geschichte und die Erziehung des Volkes Gottes durchlebt. Und diese Geschichte Israels und Christi muß sich in jedem Einzelnen, an dem die Erlösung wirksam wird, wiederholen; denn jeder Einzelne ist ein Abbild des ganzen Organismus. Darum hat jeder eine Zeit, wo er νήπιος ist in Christo und noch unter der Zucht des Gesetzes steht, und eine andere, wo er den vollen Geist der Kinder Gottes erhält."

vollen Mannesalters, in welche die Menschheit in Christo eintrat. Ferner correspondirt *δεδουλωμένοι* dem *οὐδὲν διαφέρει δούλου* V. 1. und *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* dem *ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους*. Ueber den Ausdruck *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* vgl. das zu Kol. 2, 8. Gesagte; hier wie dort bezeichnet er die Satzungen und Lehren, die Ceremonial- und Ritualgebote der Juden. Diese werden Elemente der Welt genannt, insofern sie irdisch und vergänglich waren, nur einen propädeutischen oder typischen Charakter hatten. In demselben Sinne wird Hebr. 9, 1. das jüdische Heiligthum ein *ἅγιον κοσμικόν* genannt. Es ist also hier das Wort *κόσμος* nicht in seinem gewöhnlichen üblen Sinne von der im Argen liegenden, sündigen Welt zu verstehen. Wie die alttestamentliche Oekonomie im Vergleiche mit der neutestamentlichen die Periode des Knabenalters der Menschheit war, so waren die Lehren und Satzungen des Judenthums die ersten Elemente, gleichsam das ABC der höhern Weisheit, die uns in Christo ist geoffenbart worden. Wie aber die ersten Elemente einer Wissenschaft diese selbst im Keime in sich schließen, jede Wissenschaft nur die Entfaltung und Entwicklung ihrer ersten Elemente ist, so war es auch hier: unter der Hülle des alten Bundes barg sich der Keim der göttlichen Wahrheit, die im neuen voll und offen hervortrat. „*Novum testamentum in vetere latet*“, sagt der h. Augustin. — Viele wollen den Ausdruck *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* im physikalischen Sinne fassen; sie denken dabei entweder mit Augustin (civit. D. 4, 11.) an die heidnische Verehrung der Himmelskörper und an den übrigen Naturdienst der Heiden, oder mit Chrysostom., Ambros. u. A. an die jüdische Neumonds- und Sabbathsfeier, die durch den Lauf des Mondes und der Sonne bestimmt wurde. Allein an Ersteres zu denken verbietet die offenbare direkte Beziehung unserer Stelle auf die Juden; und dann wird Paulus gewiß nicht die heidnische Naturvergötterung ein vorbildendes Element für die höhere Wahrheit in Christo genannt haben. Durch die zweite Beziehung wird aber der Gedanke willkürlich zu sehr eingeschränkt. Andere verstehen unter *τὰ στοιχεῖα τ. κ.* das Ceremonialwesen des Juden- und Heidenthums zugleich oder überhaupt die Elemente der nichtchristlichen Menschheit d. h. die Elementardinge, die unreifen Religionsanfänge, welche die Juden und

Heiden betrieben (Meyer), und meinen zu dieser allgemeinen Fassung genöthigt zu sein durch *τοῦ κόσμου*. Allein mit den Heiden als solchen hat es Paulus hier zunächst gar nicht zu thun; daß aber der Genit. *τοῦ κόσμου* auch bloß auf die Juden bezogen einen guten Sinn gibt, haben wir oben gesehen.

V. 4 f. Aus jenem Zustande der Dienstbarkeit hat uns nun Christus erlöset: „Als aber die Fülle der Zeit kam, entsandte Gott seinen Sohn, geboren vom Weibe, geboren unter dem Gesetze, damit er die unter dem Gesetze Stehenden loskaufte, damit wir die Annahme zur Kindschaft erlangten." — Das *ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* entspricht genau dem *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός* V. 2. Paulus will sagen: Als derjenige Moment kam, durch welchen der Zeitraum voll wurde, welchen Gott in seiner Weisheit als die Vorbereitungszeit auf die Erlösung, als das Knabenalter der Welt von Ewigkeit her festgesetzt und durch Gesetz und Propheten kenntlich gemacht hatte, da entsandte er seinen Sohn, mit dessen irdischer Erscheinung die Menschheit in die Periode der Mündigkeit, in das reife Mannesalter eintrat. Ueber den tiefen Gehalt des Ausdruckes *πλήρωμα τοῦ χρόνου*, der dem Sinne nach nicht verschieden ist von *πλήρωμα τῶν καίρων* s. das zu Eph. 1, 10. Gesagte. Treffend, wenn auch nur nach Einer Seite hin, umschreibt ihn Theophylakt: *ὅτε πᾶν εἶδος κακίας διεξελθοῦσα ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἐδεῖτο θεραπείας.* — Gewiß nicht ohne Grund schreibt der Apostel hier und V. 6. *ἐξαπέστειλε:* Der Vater sandte den Sohn und den h. Geist von sich aus. Die Sendung des Sohnes und des h. Geistes in die Welt war nur die zeitliche Seite des ewigen Ausganges beider aus der Wesenheit, aus dem Schooße des Vaters; oder mit andern Worten: die zeitliche Selbstmanifestation der göttlichen Dreifaltigkeit an die Welt gestaltete sich entsprechend dem innern realen Unterschied der drei göttlichen Personen. Wie der Sohn seinen persönlichen Grund im Vater hat und aus ihm gezeugt ist, so geht er auch zeitlich vom Vater aus, wird zeitlich gesendet, um in freiwilliger Unterordnung des Vaters Willen und Auftrag zu vollziehen. Und wie der h. Geist seinen persönlichen Grund im Vater und Sohn zugleich hat und von Beiden ausgeht, so wird er auch zeitlich vom Vater und Sohn gesendet. — Statt *γενό-*

μενον lesen mehrere Väter *γεννώμενον;* allein abgesehen davon, daß diese Lesart durch keine Majuskelhandschrift testirt ist, so ist sie schon grammatisch wegen des Präsens verwerflich. Die Vulgata hat „*factum ex muliere*“, und die meisten latein. Ausleger urgiren einer Seits das *factum* als verschieden von *natum*, anderer Seits das *ex* als wohl zu unterscheiden von *per*. So auch Estius: „*Factum ex muliere* dicere maluit apostolus, quam natum, ut significaret, non communi more nascentium sed operatione Spiritus sancti absque virili semine conceptum atque formatum fuisse. — De Eva legimus, quod facta sit ex viro, quia nimirum de eius substantia facta atque formata fuit; ita filius Dei factus ex muliere, quia de mulieris substantia carnem accepit.“ Nach dieser Deutung gebrauchten die Väter unsere Stelle sowohl gegen den Nestorianismus zum Beweise, daß wirklich der Sohn Gottes aus Maria geboren sei, als auch gegen die Eutychianer für die Realität der menschlichen Natur Christi. Allein im Griechischen findet kein Unterschied zwischen *γενόμενον* und *γεννώμενον* in der Bedeutung statt, und *ἐκ* ist die ganz gewöhnliche Präposition zur Bezeichnung des Geborenwerdens (vgl. Joh. 3, 6. Matth. 1, 16. 1 Petr. 1, 22.). Auch kam es dem Apostel hier gar nicht darauf an, auf die übernatürliche Zeugung Christi hinzuweisen; vielmehr will er nur ausdrücken, daß Christus, obwohl Sohn Gottes, doch wahrer Menschensohn wurde, und er will dieß als erste Bedingung zur Ausführung des göttlichen Heilsplanes hervorheben (vgl. Röm. 8, 3. Phil. 2, 7.). Die zweite Bedingung liegt in *γενόμενον ὑπὸ νόμον* ausgedrückt: Christus wurde „geboren unter dem Gesetze“, so daß er der Beschneidung und allen sonstigen Verordnungen des Gesetzes unterworfen war, wie jedes andere jüdische Kind, nur mit dem Unterschiede, daß wir bei ihm nicht an eine bloß äußere Observanz des Gesetzes, sondern an eine freie innere Unterwerfung unter dasselbe zu denken haben. Die V. 5. folgenden beiden Zwecksätze entsprechen diesen beiden Gliedern so, daß *ἵνα - - ἐξαγοράσῃ* auf *γενόμενον ὑπὸ νόμον*, das *ἵνα - - ἀπολάβωμεν* aber auf *γενόμενον ἐκ γυναικός* zurückblickt. Menschensohn wurde der Heiland, um alle Menschen wieder zu Söhnen Gottes zu machen; dem Gesetze unterthan wurde er, um die Juden vom Joche des Gesetzes zu befreien,

und sie so mit den Heiden zu Einem Volke, zu Einem mystischen Sohne Gottes zu verbinden (vgl. Röm. 15, 8.). Der letztere Zweck ist die Bedingung des erstern allgemeinen Zweckes; daher die Inversion der Satzglieder und beim letzten Gliede der Uebergang in die erste Person, ἀπολάβωμεν, welche Juden und Heiden zugleich umfaßt. — Das ἐκ γυναικός spricht nicht gegen die Virginität der allerseligsten Jungfrau, sondern γυνή bedeutet hier das Weib als Geschlechtsbezeichnung. Gut Augustin: „mulieris nomine non virgineum decus negatur, sed femineus sexus ostenditur." Das Wort υἱοθεσία übersetzt die Vulgata richtig überall durch „*adoptio filiorum*" (vgl. Röm. 8, 15. 9, 4. Eph. 1, 5.); denn es bezeichnet zunächst nicht die Sohnschaft, sondern die Adoption. Christus allein ist als Gottmensch der *filius naturalis* Gottes; alle diejenigen, welche durch Glauben und Taufe aus Christo wiedergeboren, ihm eingepflanzt sind, stehen zu Gott in dem Verhältnisse von Adoptivsöhnen; vorher Sklaven des Gesetzes und der Sünde sind sie von Gott adoptirt, sind sie υἱοὶ θετοὶ τοῦ θεοῦ geworden. — In dem ἀπο des ἀπολάβωμεν soll der Apostel nach dem h. Augustin auf die in Adam verlorene Kindschaft zurücksehen: „wieder empfangen", Vulg. *reciperemus*.

V. 6 f. Je nachdem wir ὅτι in der Bedeutung von „daß" oder mit der Vulgata als „weil" fassen, gestaltet sich der Sinn und die Gedankenverbindung dieses V's. verschieden. Nehmen wir die Bedeutung „daß", so findet eine Breviloquenz statt: „daß ihr aber (wirklich) Söhne Gottes seid, ist daraus gewiß, daß Gott gesandt hat den Geist seines Sohnes u. s. w." (vgl. Win. S. 546.). So viele ältere und neuere Ausleger. Hiernach hätten wir hier einen Beweis aus der Erfahrung der Leser, daß es mit der eben besprochenen υἱοθεσία wirklich seine Richtigkeit habe. Man beruft sich für diese Deutung auf Röm. 8, 16.: „der Geist selbst bezeugt es unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind", und weil nach Röm. 8, 14. das Leben im Geiste ein Beweis der Kindschaft Gottes ist. Allein jene Ergänzung erscheint doch sehr willkürlich, und schwerlich möchte sich eine solche Brachylogie anderweitig nachweisen lassen. Einfacher ist es, ὅτι = *quoniam* zu nehmen (vgl. 1 Kor. 3, 13. 12, 15 f.): „Weil ihr aber Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen entsandt,

der da ruft: Abba, Vater!" Also: weil die Galater in Christo von Gott als Söhne adoptirt sind, wurde ihnen der h. Geist gleichsam als Siegel dieser Adoption und als Unterpfand der künftigen vollen Erbschaft verliehen (vgl. 1. 13. 14.). In der zweiten Person ἐστέ faßt Paulus die galatischen Juden- und Heidenchristen zusammen; auch die letztern sind ohne Beschneidung zur Kindschaft Gottes aufgenommen, was die judaistischen Gegner Pauli in Frage stellten. Der alsbaldige Uebergang aus der zweiten Person in die erste in ἡμῶν — denn dieß ist nach den gewichtigsten Zeugen, auch nach der Itala und einigen Handschriften der Vulgata zu lesen, nicht ὑμῶν mit dem text. rec. — ging unwillkürlich aus dem eigenen lebhaften Bewußtsein dieses Glückes hervor. Vgl. Röm. 7, 4. Man bemerke wiederum, wie V. 4., das ἐξαπέστειλε und τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Weil der Vater von Ewigkeit her den h. Geist aus seinem Wesen haucht, sendet er ihn auch in der Zeit aus sich heraus; und weil der h. Geist zugleich vom Sohne ausgeht (per spirationem), und daher auch vom Sohne gesandt wird (Joh. 15, 26. Apstg. 2, 33.), wird er auch der Geist des Sohnes genannt. Gott entsendet den Geist seines Sohnes „in unsere Herzen": die Gnadengegenwart des h. Geistes in uns ist also nicht bloß κατ' ἐνέργειαν, sondern κατ' οὐσίαν (vgl. Röm. 8, 9.); die aus Christo Wiedergeborenen sind mithin Tempel des h. Geistes im eigentlichen Sinne (vgl. 1 Kor. 6, 19.). Ueber κρᾶζον Ἀββᾶ ὁ πατήρ ist bereits zu Röm. 8, 15. das Nöthige gesagt. — Aus dem V. 5 u. 6. Gesagten zieht nun Paulus V. 7. die Schlußfolgerung: „Daher bist du nicht mehr Knecht sondern Sohn; wenn aber Sohn, auch Erbe durch Gott." Am Schlusse schwankt die Lesart zwischen κληρονόμος διὰ θεοῦ, κληρ. διὰ θεόν, κληρ. θεοῦ διὰ Χριστοῦ, κληρ. διὰ Χριστοῦ und κληρ. μὲν θεοῦ, συγκληρονόμος δὲ Χριστοῦ (vgl. Röm. 8, 17.). Da aber die erste Lesart die meiste äußere Beglaubigung hat (A. B. C.* 17. Vulg. und viele Väter), so ziehen wir diese mit Lachm. und Tischend. vor. — Durch die zweite Person Singul. εἶ wird die Rede mehr individualisirt und dadurch lebhafter: „Daher weil du (d. i. jeder einzelne meiner Leser, von dem das Gesagte gilt) den Geist des Sohnes Gottes empfangen, der in dir Abba, Vater! ruft, bist du nicht mehr Sklave, wie

in deinem vorchristlichen Zustande, wo du in der Knechtschaft der στοιχεῖα τοῦ κόσμου dich befandest, sondern Sohn; wenn du aber Sohn bist, dann bist du auch Erbe, nämlich Erbe des messianischen Heiles, und zwar nicht durch das Gesetz oder durch fleischliche Abstammung, sondern durch Gott, der dich in Christo als Sohn adoptirt und durch die Sendung des heil. Geistes deine Kindschaft vollendet hat." Zu bemerken ist hier noch (mit Meyer), daß der Schluß εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος nicht auf das jüdische Erbrecht basirt, nach welchem nur die Söhne, und unter diesen der Erstgeborne doppelt, Intestat-Erben waren, sondern auf die Intestat-Erbfolge des römischen Rechts, welches Paulus als römischer Bürger kannte und nach welchem Söhne und Töchter, sowohl eheleibliche als Adoptiv-Kinder, Intestat-Erben waren.

V. 8 ff. Paulus, der im Vorhergehenden zunächst die Judenchristen im Auge hatte, wendet sich jetzt speciell an die Heidenchristen und stellt ihnen im Gegensatze zu dem eben geschilderten christlichen Zustand ihren frühern heidnischen vor. Das ἀλλά führt den Gegensatz gegen das οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός ein: „Aber damals freilich, als ihr Gott nicht kanntet, habet ihr Göttern gedient, die es doch ihrer Natur nach nicht sind." Die am meisten verbürgte Wortstellung ist τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς (A. B. C. D.* E., Vulgata) statt der recipirten τοῖς μὴ φύσει οὖσιν θεοῖς. Nach der erstern Lesung läßt Paulus den heidnischen Götzen ihre Realität, spricht ihnen aber die wirklich göttliche ab; nach der andern drückt er die gänzliche Nullität derselben aus: sie sind nicht durch ihre Natur, sondern bloß im Wahne der Menschen Götter. Ersteres paßt besser zu 1 Kor. 10, 20., wo Paulus sagt, daß die heidnischen Götzen nicht Götter, sondern Dämonen seien. Die Negation μή verneint subjektiv, von der Vorstellung des Apostels aus (Win. S. 428 f.). — Das τότε erhält seine nähere Bestimmung in οὐκ εἰδότες θεόν; es blickt zurück auf das vorhergehende οὐκέτι εἶ δοῦλος κ. τ. λ.: „damals als ihr noch Sklaven und nicht Söhne Gottes waret." Zu gesucht ist es, wenn Windischmann τότε auf V. 3. zurückbezieht: „damals, als Israel noch unmündig war und den Elementen der Welt diente, da dientet ihr den Götzen." Hiernach correspondirte ἐδουλεύσατε dem dortigen δεδουλωμένοι. —

V. 9. Gegensatz: „Jetzt aber, nachdem ihr Gott erkannt habet, ja vielmehr von Gott erkannt worden seid, — wie kehret ihr wieder zurück zu den schwachen und dürftigen Anfangsgründen, denen ihr wieder von vorne an dienen wollet?" — Das *νῦν δέ* steht dem *τότε μέν* V. 8. und das *γνόντες θεόν* dem dortigen *οὐκ εἰδότες θεόν* gegenüber: Damals, wo sie noch Heiden waren, erkannten sie Gott nicht, handelten also in Unwissenheit, wenngleich diese Unwissenheit nicht unverschuldet war (vgl. Röm. 1, 21.); jetzt aber, wo sie durch die Predigt des Evangeliums zur wahren Gotteserkenntniß gelangt sind, wollen sie wieder zur Knechtschaft zurückkehren! — *μᾶλλον δέ* drückt eine correktive Steigerung aus: „*imo vero*, ut rectius dicam." Ueber *γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ* vgl. das zu der ganz ähnlichen Stelle 1 Kor. 8, 3. Gesagte. Wie alles wahrhaft sittliche Handeln zunächst ein Leiden ist, ein passives Verhalten der in uns wirkenden Gnade Gottes gegenüber, so muß allem wahren Erkennen Gottes ein Erkanntwerden von Gott vorhergehen; Gott muß den Menschen in Liebe als den Seinigen anerkennen, gleichsam in eine geistliche Ehe mit demselben treten (*γιγνώσκειν* = יָדַע, „ehelich beiwohnen"), er muß durch den h. Geist die Liebe in das Herz der Menschen ausgießen, wenn dieser zu einer wahren und lebendigen Erkenntniß Gottes gelangen soll. Denn nur allein in der Liebe erkennt der Mensch Gott wahrhaft. — Das Wort *στοιχεῖα* ist hier in demselben Sinne wie V. 3. zu fassen und nicht mit Einigen von den heidnischen und jüdischen Ceremonial- und Cultussatzungen zugleich, sondern, wie das Folgende zeigt, bloß von letztern zu verstehen. Dabei darf das *πάλιν* hier, wo doch der Apostel speciell zu den Heidenchristen spricht, nicht auffallen; denn, wie Windischmann richtig bemerkt, die Heiden als solche betrachtet hatten unter einer Knechtschaft geseufzt, die weit härter war als die Zucht des Gesetzes, unter der Knechtschaft eines von der wahren Gotteserkenntniß entblößten Götzendienstes und der damit verbundenen gräulichen Laster. Wurden aber die Heiden als Erlöste und in Verbindung mit Christo aufgefaßt, so hatten sie eben in Christo die alttestamentliche Gesetzeszucht mit durchlebt (vgl. zu V. 3.). In beiden Bezie-

hungen konnte also ihr Abfall zum Gesetze nur als ein Wiederzurückkehren zur Knechtschaft und zwar zu der Knechtschaft des grade um ihretwillen gelöseten Gesetzes erscheinen. Aehnlich Estius. — Paulus nennt diese jüdischen στοιχεῖα „schwach", weil sie nicht zu rechtfertigen vermochten, und weil sie mit der Erscheinung dessen, den sie vorbilden und zu dem sie hinführen sollten, nutzlos wurden (vgl. Hebr. 7, 18. Röm. 8, 3.); er nennt sie „arm", da sie nur der Schatten der zukünftigen Güter, also im Vergleich mit dem unerschöpflichen Reichthum der Gnade und Wahrheit, die uns das Christenthum bietet, nur dürftige Vorbilder waren (vgl. Hebr. 10, 1.). — πάλιν ἄνωθεν ist nicht Pleonasmus, wie πάλιν ἐκ δευτέρου Matth. 26, 42.; sondern πάλιν drückt die Wiederholung des Dienens aus, ἄνωθεν aber das Durchmachen der vergangenen Erziehungsperiode von Anfang an. — V. 10. gibt Paulus faktische Belege dafür, daß die Leser wieder zu den ersten Anfangsgründen sich zurückwenden: „Tage beobachtet ihr genau und Monate und Zeiten und Jahre?" — Die fragende Fassung dieses Satzes (Lachm., Tischend. u. A.) entspricht am besten dem vorhergehenden Ausdrucke des Befremdens und der Verwunderung. Das παρα in παρατηρεῖσθε dient bloß zur Verstärkung des Simplex = *sedulo observatis*; der Begriff *superstitiose* (Win., Ohlshaus.) oder *praeter fidem* (Bengel) liegt nicht darin. Durch ἡμέρας werden die einzelnen Fast- und Festtage, Sabbathe, durch μῆνας nicht die festlich begangenen Neumonde (diese gehörten zu den ἡμέραις), sondern einzelne Monate, die wegen ihrer Feste als besonders heilig galten, wie der erste, siebente, durch καίρους (= מוֹעֲדִים, 3 Mos. 23, 4.) die heiligen Festzeiten, das Oster-, Pfingst- und Laubhüttenfest, durch ἐνιαυτούς endlich die Sabbathjahre (3 Mos. 25, 4. 8.) bezeichnet. Vgl. Kol. 2, 16. Daß diese Stelle nicht gegen die christliche Festordnung spricht, bemerkt schon Hieronymus, versteht sich aber auch von selbst; denn nicht wegen der äußern Ordnung verwirft Paulus den Cultus des alten Bundes, sondern weil er veraltet war und seine Bedeutung verloren hatte. So lange die Kirche in der Zeit und im Raume lebt, muß sie wie bestimmte Orte so auch festgesetzte Zeiten für die Feier ihrer heiligen Ge-

heimnisse haben; erst bei der Wiedererscheinung des Herrn, wo Christus seine Braut heimführt, wird für diese der ewige Sabbath beginnen (Hebr. 4, 9 f.). Die jüdischen Festzeiten hatten, wie überhaupt der ganze alttestamentliche Cultus, einen durchaus symbolisch=typischen Charakter, und waren daher nur die *στοιχεῖα* des wahren geistlichen Festlebens im neuen Bunde. Bild und Vorbild mußten aber aufhören, als in Christo das Wesen und das Vorgebildete in die Wirklichkeit trat. — In großer Besorgniß nun wegen dieses Rückfalls der Galater in's Judenthum fügt Paulus V. 11. hinzu: „Mir ist bange für euch, daß ich nämlich vergeblich an euch garbeitet habe." Er läßt nach *μήπως* das Perf. Indikat. *κεκοπίακα* folgen, weil er dafür hält, daß dieser Fall wirklich schon eingetreten sei (vgl. Win. S. 446.). Daher folgt

V. 12. eine liebevolle, herzliche Ermahnung zur Rückkehr: „Werdet wie ich; denn auch ich (bin geworden) wie ihr." Aus dem *γίνεσθε* des ersten Gliedes haben wir im zweiten *γέγονα* ergänzt, und dieß ist die einzige Ergänzung, die der Text ungezwungen an die Hand gibt. Dann ist der Sinn: „Werdet wie ich d. i. werdet frei vom Judaismus, wie ich es bin; denn auch ich, als ich das Judenthum verließ, bin geworden wie ein Heide (ein *ἄνομος*, 1 Kor. 9, 21.) und habe mich mit euch damaligen Heiden auf gleiche Stufe der Nichtbeachtung des mosaischen Gesetzes gestellt" (vgl. 2, 14. Phil. 3, 7 f.). So Meyer, Windischm. u. A. Aehnlich Estius: „Iudaicas observationes meo exemplo abiicite, neque legem servitutis patiamini vobis imponi; nam et ego me vestrae infirmitati accommodavi, ut vos Christo lucrifacerem." Nach dem Vorgange von Chrysostom., Theodoret, Theophyl. erklärt Erasmus: „Verlasset den Judaismus, wie ich es gethan; auch ich war einst ein eifriger Anhänger desselben wie ihr." Allein, wenn Paulus dieß ausdrücken wollte, so hätte er schreiben müssen: *ὅτι κἀγὼ ἤμην ποτὲ ὡς ὑμεῖς*. Die Leser konnten dieß unmöglich hinzudenken. Auch ist die Rede hier zunächst nicht an die Judenchristen, sondern wie bisher (V. 8 ff.) an die Heidenchristen gerichtet. Aeltere protestantische Ausleger geben den Sinn: „Liebet mich, wie ich euch liebe." Allein hätte Paulus dieses sagen wollen, so hätte er sich in der That sonderbar ausgedrückt; gewiß konnten die Leser diesen Sinn in den Worten nicht finden,

da der Briefsteller über Mangel an Liebe zu ihm noch gar nichts geäußert hat. — Ganz enge an diese Aufforderung des Apostels, zu werden wie er, schließt sich die Bitte: „Brüder! ich bitte euch.“ Es sind nämlich diese Worte nur durch ein Komma vom Vorhergehenden, aber durch ein Punktum vom folgenden *οὐδέν με ἠδικ.* zu trennen; mit Unrecht haben einige Ausleger sie zu dem Folgenden ziehen wollen. Treffend bemerkt Estius zu dieser Stelle: „Videmus apostolum tentare omnem viam revocandi Galatas ab errore. Hactenus enim argumentis et rationibus eos pressit, interdum increpationes admiscuit; nunc precatur et obsecrat.“ Die Vorschrift also, die er später seinem Jünger Timotheus gab: *ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον* (2 Tim. 4, 2.), erfüllt er hier selber. — In dem Folgenden: *οὐδέν με ἠδικήσατε - - - Ἰησοῦν* V. 14. begründet Paulus die vorhergehende Bitte durch Erinnerung an die Liebe, welche die Galater ihm früher bewiesen haben: „Ihr habet mich mit nichts gekränkt.“ Der einfache Sinn dieser Worte im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden ist: „Ihr habet mich in keiner Weise gekränkt, sondern vielmehr mir alle Liebe bewiesen (V. 13 f.); wie solltet ihr mir also diese Bitte nicht gewähren?“ Estius findet hierin eine Versicherung, daß die vorherige strenge Rede nicht aus Unwillen und Gereiztheit gegen die Leser geflossen sei: „ihr habet mich durchaus nicht beleidigt; es ist also keine persönliche Gereiztheit, daß ich so spreche.“ So auch Windischm. Andere legen ganz willkürlich auf *μέ* den Nachdruck: „nicht mich habet ihr beleidigt durch euren Abfall, sondern Christum; oder: „nicht mir habet ihr geschadet, sondern euch selbst.“

V. 13 f. Gegensatz zu *οὐδέν με ἠδικήσατε*: „Vielmehr (*δέ*) wisset ihr, daß ich wegen Schwachheit des Fleisches euch gepredigt habe das erstere Mal, und (daß) ihr eure Versuchungen in meinem Fleische nicht verachtet noch verschmähet habet, sondern wie einen Engel Gottes habet ihr mich aufgenommen, ja wie Christum Jesum.“ Was das Verhältniß der beiden von *οἴδατε* abhängigen Sätze angeht, so sind sie syntaktisch coordinirt; dem Gedanken nach ist aber der erstere dem zweiten untergeordnet. Genau genommen müßte es heißen: „vielmehr

wisset ihr, daß, als ich - - - euch gepredigt habe, ihr - - - nicht verschmähet habet, sondern u. s. w." — Dunkel ist hier zunächst das *δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός.* Gewöhnlich wird *διά* vom Zustande gefaßt: „unter oder mit leiblicher Schwachheit" oder: „unter äußern Leiden und Verfolgungen", oder wie Estius will: „in Demuth und Herablassung." Allein in allen diesen Fällen müßte *διά* mit dem Genitiv stehen; mit dem Accusativ heißt *διά* nur „wegen." Hug u. A., die diese Bedeutung festhalten, verstehen *ἀσθένειαν τῆς σαρκός* von der Schwachheit der Galater: „ihr wisset, daß ich euch wegen d. i. mit Berücksichtigung der Schwachheit eures Fleisches gepredigt habe." Allein das *ἐν τῇ σαρκί μου* V. 14. zeigt klar, daß Paulus hier seine eigene Schwäche im Auge habe. Dann kann aber der Sinn nur sein, daß eine leibliche Schwäche oder Krankheit des Apostels die Veranlassung seines ersten Auftretens unter den Galatern wurde (Vulg. *„per infirmitatem carnis")*. Es erhellt somit aus diesen Worten, daß Paulus, als er auf seiner zweiten Missionsreise zum ersten Male das galatische Gebiet berührte (Apstg. 16, 6.), nicht den Plan hatte, dort das Evangelium zu verkünden, sondern nur durchzureisen, daß er aber durch irgend eine körperliche Schwäche oder Krankheit gezwungen wurde, daselbst länger zu verweilen und dieser unfreiwillige Aufenthalt die nächste Veranlassung zur ersten Verkündigung des Evangeliums unter den Galatern wurde. Und trotz dieses seines unbeabsichtigten Wirkens unter ihnen, wofür sie ihm also im voraus keinen Dank zu wissen brauchten, wie herzlich und freudig, mit welcher Liebe und Ehrfurcht haben sie ihn aufgenommen! An welcher Schwäche oder Krankheit der Apostel damals gelitten, wissen wir nicht; fast lächerlich ist es, wenn Rückert aus den Worten V. 15.: *τοὺς ὀφθαλμοὺς -- ἐδώκατέ μοι* schließen will, Paulus habe ein Augenleiden gehabt. - *τὸ πρότερον* heißt hier nicht „früherhin", *jam pridem* (Vulg.) oder *prius* (Erasmus), sondern „das erstere Mal"; es zeigt, daß Paulus vor Abfassung unseres Briefes schon zweimal in Galatien war. Denn hätte er bloß einmal unter ihnen gepredigt, so wäre ja *τὸ πρότερον* ein ganz müßiger, entbehrlicher Zusatz (Meyer). S. Einl. S. 163. — Der gewöhnliche Text hat V. 14. *καὶ τὸν πειρασμόν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου* und so lesen auch Griesbach, Tischen=

dorf u. A.: „daß ihr meine Versuchung in meinem Fleische nicht verachtet d. h. daß ihr mich um meiner Krankheit willen, durch welche ich von Gott geprüft wurde, nicht verschmäht habet.“ Allein überwiegende Zeugen (A. B. C.* D.* F. G. 17. 39. 67. Vulg., Itala und viele lateinische Väter) sprechen für die von Lachm. recipirte schwierigere Lesart *καὶ τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τ. σ. μου.* Nach dieser Lesung erhält der Gedanke eine überraschende, aber sehr feine Wendung. Statt nämlich gradezu zu sagen: „ihr habet mich wegen meiner Schwachheit oder Krankheit nicht verachtet“, stellt er die Versuchung, die für die Galater in seiner Schwäche oder Kränklichkeit lag, voran. Diese Versuchung, sagt er, haben sie nicht verachtet und verschmäht, sondern dieselbe siegreich überwindend haben sie ihn mit der größten Ehrfurcht aufgenommen. Der Sinn von *ἐν τῇ σαρκί μου* als nähere Bestimmung zu *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν* ergibt sich aus dem vorhergehenden *δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός* von selbst. — Das Verbum *ἐκπτύειν* kommt sonst nur in seiner eigentlichen Bedeutung vor; hier im bildlichen Sinne gebraucht, wo es dem lateinischen *despuere* oder *respuere* entspricht, dient es zur Verstärkung des *ἐξουθενεῖν*. Es erhellt aber aus diesen starken Ausdrücken, daß bei der ersten Anwesenheit Pauli bei den Galatern für diese vom natürlichen Standpunkte aus die größte Veranlassung vorhanden gewesen sein muß, ihn mit Verachtung zurückzuweisen. Und dennoch haben sie ihn wie einen Engel, ja wie Christum selbst aufgenommen! Diese positive Steigerung *ὡς ἄγγελον, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν* entspricht der negativen in *ἐξουθενήσατε* und *ἐξεπτύσατε*. Uebrigens spricht Paulus diese Worte von dem jetzigen christlichen Standpunkte seiner Leser zurückblickend, nicht vom historischen Standpunkte. Denn bei seiner ersten Ankunft konnten die heidnischen Galater ihn noch nicht wie Christum aufnehmen, weil sie von diesem noch nichts wußten. Es ist dieß ein ganz natürliches *ὕστερον πρότερον*, wie es häufig vorkommt, und nicht ist aus diesen Worten mit Einigen zu schließen, daß Paulus die Galater bereits als Christen vorgefunden habe.

V. 15. Die Recepta hat: *τίς οὖν ἦν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν;* Allein mit Recht hat Lachmann nach überwiegenden Zeugen (A. B. C. F. G. al., Vulg.) statt *τίς* aufgenommen *ποῦ* und *ἦν*

(wofür Einige ἐστί lesen) gestrichen: „Wo nun eure Seligpreisung?" Damals, als Paulus zum ersten Male zu den Galatern kam, hatten diese sich glücklich gepriesen, daß sie den Apostel bei sich aufnehmen, für ihn in seiner Krankheit sorgen und das Wort des Heils von ihm empfangen konnten. Wo ist nun, fragt Paulus wehmüthig, diese Gesinnung? Wie schnell hat sie der ganz entgegengesetzten Platz gemacht? — Im Wesentlichen denselben Sinn gibt die Lesart τίς - - - ἦν: „von welcher Beschaffenheit also war eure Glückseligpreisung?" Denn es liegt in dieser Frage die Andeutung, daß jener μακαρισμός nur eine flüchtige Aufwallung ohne allen Bestand gewesen. Nicht so gut erklären Andere: „worauf gründete sich eure Glückseligpreisung, was war die Ursache davon?" Die stillschweigende Antwort auf diese Frage läge dann in dem folgenden μαρτυρῶ γὰρ κ. τ. λ., nämlich: „was anders war der Grund dieser Freude, als die große Anhänglichkeit an meine Person?" und diese Antwort bereitete dann die weitere Frage V. 16. vor. — Der μακαρισμός ist von der eigenen Glückseligpreisung der Galater zu verstehen, und nicht ist das Wort mit Hieronymus, Theodoret., Theophyl., Oekum. passivisch zu fassen in dem Sinne, daß die Galater von Paulus und Andern glücklich gepriesen wurden. Noch weniger gefällt die Erklärung des Estius, daß die Galater den Paulus glücklich gepriesen: „ubi nunc plausus illi et verba, quibus me beatum appellabatis?" — Das ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν rechtfertigend fährt dann der Apostel fort: „Denn ich gebe euch das Zeugniß, daß ihr, wo möglich, eure Augen ausgestochen und mir gegeben hättet." — Das τοὺς ὀφθαλμοὺς - - ἐδώκατέ μοι ist eine sprüchwörtliche, auch sonst häufig vorkommende Redensart zur Bezeichnung des höchsten Grades der Liebe und Aufopferung: selbst das Liebste und Unentbehrlichste für Paulus hinzugeben, auch das Schmerzlichste für ihn zu erdulden, waren die Galater bereit. Durch εἰ δυνατόν wird die Rede gemildert: wenn ein solches Opfer, als das Ausreißen der Augen, überhaupt moralisch möglich und erlaubt und von irgend einem Nutzen gewesen wäre. Das ἐδώκατέ μοι ohne ἄν ist zuversichtlicher und stellt die Sache als zweifelloser hin (Win. S. 253. 298.).

V. 16.: „Also bin ich euch wohl verhaßt gewor-

den, weil ich euch die Wahrheit sagte?" Andere fassen ἐχθρὸς ὑμῶν in aktiver Bedeutung: „euer Feind", was im Sinne keinen wesentlichen Unterschied gibt: „Ergone propterea me pro inimico habere coepistis, quod veritatem vobis dixerim?" Estius. Paulus hat eben gesagt, die Galater hätten ihn bei seiner ersten Anwesenheit mit der innigsten Freude aufgenommen, sich seinetwegen glücklich gepriesen und überhaupt die größte Anhänglichkeit an seine Person bewiesen; diese Gesinnung sei aber gänzlich geschwunden und habe der ganz entgegengesetzten den Platz eingeräumt. Woher nun dieß? fragt er hier. Kommt es etwa daher, ist ihre Liebe vielleicht deßhalb in Haß verwandelt, weil er ihnen die Wahrheit sagte? Geht somit das Sprüchwort *„veritas odium parit"* (Terent. Andr. 1, 1, 40.) auch bei ihnen in Erfüllung? — Das ἀληθεύων ὑμῖν bezieht sich wohl auf die zweite Anwesenheit Pauli bei den Galatern, wo er wahrscheinlich die Gemeinde schon zum Judaismus geneigt fand und ihre Verirrung scharf rügen mußte. Falsch beziehen es Einige auf den gegenwärtigen Brief: „weil ich euch jetzt die Wahrheit sage?" denn die Galater hatten diesen ja noch nicht gelesen.

V. 17 f. Auf die Beantwortung der eben aufgeworfenen Frage geht Paulus nicht ein, sondern er wendet sich gleich zu dem ganz entgegengesetzten selbstsüchtigen Verfahren der judaistischen Lehrer, seiner Gegner, die auf Kosten der Wahrheit um die Gunst der Galater buhlten: „Sie beeifern sich um euch nicht auf rechte Art; vielmehr ausschließen wollen sie euch, damit ihr um sie euch beeifert." Daß der Apostel hier seine Gegner nicht nennt, entspricht ganz seinem erregten Affekte; die Galater wußten es ja ohnehin, welche er im Auge hatte. Er sagt nun: „diese beeifern sich um euch d. i. bemühen sich eifrig, euch für sich zu gewinnen, aber sie thun dieß nicht in reiner Absicht, zu eurem Besten, sondern aus Selbstsucht; sie wollen euch von mir und jedem andern wahren Lehrer nur abschließen, um euch allein zu besitzen, damit ihr blinde Parteigänger für sie werdet." Aehnlich charakterisirt unser Heiland die Parteisucht bei den Schriftgelehrten und Pharisäern Matth. 23, 15.: „Ihr durchziehet Meer und Land, um einen Proselyten zu machen; und wenn er's geworden, so machet ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zwiefach

ärger als ihr seid." — Das Verbum ζηλοῦν heißt „sich um eine Person oder Sache beeifern"; die Bedeutung „Jemanden beneiden" (Ambros., Hieronymus) oder „mit Jemandem wetteifern" (Chrysostom., Theophyl.) paßt hier nicht. Die Vulgata hat *aemulantur vos*, und danach wäre zu übersetzen: „sie sind eifersüchtig auf euch." So wären Paulus und seine Gegner unter dem Bilde von Brautwerbern zu denken, die um die galatischen Gemeinden für Christus, den wahren Bräutigam, freien (vgl. 2 Kor. 11, 2.). Allein dieser Sinn paßt nicht zu dem Folgenden. — Der Apostel sagt: „ausschließen wollen sie euch", ohne ausdrücklich zu bemerken wovon? Es liegt dieß aber indirekt in dem folgenden ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε ausgedrückt, nämlich: von Paulus und den andern Lehrern, die nicht zu ihrer Partei gehören; also nicht von der Kirche, wie Einige meinen, oder von der evangelischen Freiheit, wie Estius will. — Ueber ἵνα als Absichtspartikel mit dem Indikat. Präsens s. zu 1 Kor. 4, 7. Die Fassung des ἵνα an beiden Stellen als Adverb. loci = *ubi* (Meyer) paßt nicht. — Der Zusatz: ζηλοῦτε δὲ τὰ κρείττω χαρίσματα in D.* E. F. G., Itala, ist aus 1 Kor. 12, 31. hier eingeschaltet.

V. 18. Die Lesart schwankt zwischen τὸ ζηλοῦσθαι (D. E. F. G. I. K., Chrysostom., Theodoret u. A.), dem bloßen ζηλοῦσθαι (A. C.) und ζηλοῦσθε (B., Vulgata, Hieronymus). Letzteres ist wohl alter Schreibfehler, der dann den Untergang des Artikels nach sich zog. Das richtige ζηλοῦσθαι wurde zwar in A. C. restituirt; aber der Artikel blieb verloren. Die ursprüngliche Lesart ist also ohne Zweifel die erste. — Von Einigen wird nun τὸ ζηλοῦσθαι als Medium, also im Sinne von ζηλοῦν gefaßt: „Schön ist es aber, sich zu beeifern im Guten immerdar." Nach dieser Fassung will Paulus bemerklich machen, daß er den Eifer der Galater an sich sehr löblich finde und gewiß nicht dämpfen wolle, und sagt deßhalb: das Eifern sei gut, wenn es um des Guten willen geschehe und anhaltend sei, nicht bloß in seiner Gegenwart, sondern auch in seiner Abwesenheit (Ohlshausen). Allein dieser mediale Gebrauch von ζηλοῦσθαι läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Das Verbum passivisch genommen ist zu übersetzen: „Gut aber ist das Geeifertwerden im Guten immerdar, und nicht bloß während meiner Anwesenheit bei euch." — Das

ζηλοῦσθαι läßt aber eine dreifache Beziehung zu; es kann bezogen werden auf die Galater, auf die judaistischen Gegner des Apostels und auf Paulus selbst. Beziehen wir es auf die Galater, so ist als Gegenstand des *ζηλοῦσθαι* Paulus und sein Evangelium zu denken. Der Hauptnachdruck liegt dann auf *πάντοτε* und seinem Gegensatze *μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς*, und der Sinn ist: „Gut ist es, wenn eifriges Streben im Guten immerfort gezeigt wird und nicht bloß während meiner Anwesenheit bei euch." Nach dieser Fassung liegt in den Worten eine milde Rüge des Wankelmuths der Galater. Bei der zweimaligen Anwesenheit des Apostels hatten diese Eifer im Guten d. i. Eifer für Paulus und sein Evangelium gezeigt; aber dieser Eifer war nur zu bald umgeschlagen in einen blinden Parteieifer für die Gegner des Apostels. Beziehen wir mit Andern *ζηλοῦσθαι* auf die Judaisten und nehmen als Gegenstand desselben die Galater, so ergibt sich der Gedanke: „Schön ist's mit eifernder Liebe auf die rechte Weise immer geliebt zu werden und nicht bloß bei meiner Anwesenheit bei euch." Es liegt dann in diesen Worten der doppelte Vorwurf gegen die Judaisten, daß sie nicht *ἐν καλῷ* und nicht *πάντοτε* für die Galater eifern, sondern ihr Eifer ein selbstsüchtiger sei und nur dann zu Tage trete, wenn sie dem Apostel bei seiner Gegenwart entgegenwirken zu müssen glauben. Windischm. endlich bezieht *ζηλοῦσθαι* auf Paulus; nach ihm enthält dieser Vers nur eine Schilderung des wahren Eifers des Apostels, der jederzeit abwesend oder anwesend um sie besorgt ist. Obgleich es schwer ist, zwischen diesen drei Erklärungen zu entscheiden, so empfiehlt sich doch die erste als die natürlichste und in den ganzen Gedankengang am besten passende. — Nach der Uebersetzung der Vulgata: *„bonum autem aemulamini in bono semper"*, fassen Thomas, Estius u. A. *bonum* als Maskulin und beziehen es auf Paulus: „Ego vero vos moneo, non ut illos aemulemini, sed ut bonum quemque in re bona et honesta i. e. me, qui bonam vobis doctrinam tradidi, non solum praesentem verum etiam absentem aemulemini."

V. 19 f. Lachmann u. A., vielleicht verführt durch das *δέ* hinter *ἤθελον* V. 20., schließen den V. 19. enge an V. 18. an, so daß sie hinter *πρὸς ὑμᾶς* V. 18. nur ein Komma setzen,

trennen ihn aber durch ein Punkt von V. 20. Allein nach dieser Fassung schleppt die herzliche Ermahnung V. 19. nach und wird durchaus matt. Einzig richtig ist es daher, V. 19. und V. 20. enge mit einander zu verbinden, somit hinter ἐν ὑμῖν nur ein Komma zu setzen. Was dann das δέ V. 20. angeht, so erklärt sich dieses schon aus dem griechischen Sprachgebrauche, nach einer Anrede, wenn man sich zu einem neuen Gedanken wendet, δέ zu setzen (vgl. Win. S. 393.). Aber auch in dem ganzen Gedankengange liegt das δέ begründet. Als nämlich Paulus das μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς V. 18. schrieb, entsprang aus dem Gefühle seines jetzigen Entferntseins von den Lesern, welches in diesen Worten eingeschlossen liegt, das herzliche Verlangen, bei ihnen, seinen geliebten Kindern, den Gegenständen seiner schmerzlichen Sorge, gegenwärtig zu sein, um nach den Umständen zweckmäßig auf sie einwirken zu können. Denn er hat bisher alle Gründe erschöpft und fürchtet, daß er auf brieflichem Wege nicht genug ausrichten werde. Dieses Verlangen nun wird V. 20., nach der gerührten Anrede V. 19., als Gegensatz zu der in μὴ μόνον ἐν τῷ παρεῖναί με liegenden Vorstellung des jetzt nicht Anwesendseins durch δέ eingeführt. Also: „Meine Kindlein, die ich wiederum mit Schmerzen gebäre, bis daß Christus gestaltet sei in euch, ich wünschte aber bei euch jetzt anwesend zu sein und meine Sprache zu ändern, weil ich verlegen bin um euch.“ — Obgleich die in den Briefen des h. Johannes häufig vorkommende Diminutivform τεκνία sich sonst bei Paulus nicht findet, so ist sie doch hier unzweifelhaft ächt. Denn nicht bloß hat sie die meisten äußern Zeugen für sich, sondern das Diminutivum paßt auch am schönsten zu dem ganzen Gedanken. Paulus vergleicht sich ja mit einer kreißenden Mutter und will eben das noch Unreife seiner Leser hervorheben. Mit Unrecht hat daher Lachmann nach B. G. F. τέκνα aufgenommen. — Anderwärts stellt Paulus sich dar als Vater, der erzeugt (1 Kor. 4, 15. Philem. V. 10.), oder als Amme, die ihre Kinder pflegt (1 Thess. 2, 7.); hier aber mit besonderer Zärtlichkeit als Mutter, die in Geburtswehen liegt (ὠδίνειν), und deren Schmerzen so lange dauern, bis das τεκνίον seine völlige menschliche Gestalt, seine Reife erlangt hat. Im christlichen Sinne reif

werden wir aber erst dann, wenn Christus in uns Gestalt angenommen, wir durch Glauben und Liebe in das Bild Christi umgewandelt sind. Vgl. Röm. 8, 29. — Paulus sagt οὓς (Constr. ad sensum, s. Win. S. 128.) πάλιν ὠδίνω: das erste Mal hatte er die Galater geboren, als er sie unter mancherlei Leiden und Drangsal durch seine Predigt zum Christenthume bekehrte; jetzt, wo sie zum Theil in den Judaismus zurückgefallen sind, muß er zum zweiten Male die Geburtswehen mit ihnen durchmachen. — V. 20. Zu ἤθελον = vellem vgl. Röm. 9, 3. Apstg. 25, 22. In dem ἀλλάξαι τὴν φωνὴν bezeichnet φωνὴ sowohl die Sprache (den Inhalt) als auch die Stimme (den Ton); denn beides ist, da es sich um mündliche Rede handelt, nicht zu trennen. Verschieden aufgefaßt wird aber das ἀλλάξαι. Einige verstehen diesen relativen Begriff von einer ernsten strengen Sprache, die Paulus bei seiner jetzigen Anwesenheit zu führen, Andere dagegen von einem sanften, milden Tone, den er jetzt anzustimmen gedenke. Sie beziehen dann diese Aenderung entweder auf den gegenwärtigen Brief und seine tadelnde Strenge oder auf die frühere zweite Anwesenheit Pauli bei den Galatern. Welche letztere Beziehung vorziehen, kommen vielfach zu ganz entgegengesetzten Folgerungen, indem die Einen aus diesen Worten schließen, Paulus habe bei seiner zweiten Anwesenheit in Galatien eine liebevolle, milde Sprache geführt, da er noch nichts Tadelnswerthes dort vorgefunden, Andere dagegen, er habe damals strenge rügend gesprochen, weil er bereits die Spuren des Rückfalles in's Judenthum bei ihnen entdeckt habe (vgl. V. 16.), und wolle jetzt in einem sanften und milden Tone zu ihnen reden. Am besten aber scheint es, daß wir mit Estius u. A. das ἀλλάξαι von einem mehrfachen Aendern der Sprache und des Tones je nach dem bei seiner Anwesenheit sich ergebenden Bedürfnisse verstehen. Dann will der Apostel sagen: „Ich wünschte jetzt, wenn's möglich wäre, bei euch zu sein, um nach Umständen meine Sprache und meine Stimme ändern zu können, um hier zu bitten, dort zu tadeln, hier mit scharfem Ernste, dort mit mildem Tone sprechen zu können, ut quasi mater nunc blandirer, nunc gemerem, nunc obsecrarem, nunc obiurgarem vos" (Corn. a Lapid.). Nach dieser Fassung schließt sich die folgende Begründung ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν

schön an: Paulus ist verlegen und rathlos ihretwegen; er weiß nicht, welchen Ton er jetzt schriftlich anstimmen soll, um auf sie einzuwirken. Er hat bereits Alles versucht; von der strengen Anrede *ὦ ἀνόητοι Γαλάται* (3, 1.) ist er hier zu dem liebevollen *τεκνία μου* übergegangen (vgl. zu V. 12.). — Die Vulgata übersetzt *ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν*: „*quia confundor in vobis*“, was nach August., Ambros., Thomas den Sinn hat: „quia pudore afficior propter vos, qui tam leviter recesseritis ab eo, quod ego vos docui.“

V. 21 ff. Das V. 12—20. Gesagte ist mehr als eine Digression von dem eigentlichen Thema anzusehen; hier kehrt Paulus zu dem V. 7—10. besprochenen Gegensatz zwischen der Freiheit des Evangeliums und der Knechtschaft des Gesetzes zurück, und ohne alle Anknüpfung den Leser gleich mitten in die Sache selbst versetzend begründet er jenen Gegensatz durch eine tiefsinnige Argumentation aus dem Gesetze selbst und beschließt damit in würdiger Weise den dogmatischen Theil seines Briefes. Er beginnt diesen Nachweis mit der dringenden Frage an die zum Judenthume hinneigenden galatischen Christen: „Saget mir, ihr, die ihr unter dem Gesetze zu stehen gewillt seid, höret ihr denn das Gesetz nicht?“ — Zu *οἱ θέλοντες* bemerkt treffend Chrysostom.: „Schön sagt der Apostel „„die ihr zu sein gewillt seid““; denn es war nicht nothwendig, nicht die Umstände geboten es, sondern es war ihr unzeitiger Eigensinn.“ — Wir lesen mit Lachmann, Tischendorf *ἀκούετε* nach A. B. C. I. K. u. a.; die Lesart *ἀναγινώσκετε* in D. E. F. G., Itala, Vulg. (die jedoch das Perfekt *legistis* hat), ist wahrscheinlich ein altes Interpretament. Der Sinn bleibt aber nach beiden Lesarten im Wesentlichen derselbe, wenn wir nur *ἀκούετε* in seiner ersten Bedeutung nehmen: „Höret ihr denn das Gesetz nicht oft genug vorlesen? Dieses Hören des Gesetzes, wenn es nicht ganz gedankenlos geschähe, müßte euch doch hinlänglich belehrt haben, wie sehr ihr im Irrthume seid, wenn ihr wieder zum Gesetze zurückkehren wollet.“ Ohne Zweifel trugen die judaistischen Lehrer eifrig dafür Sorge, daß in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen das alte Testament nach Synagogenweise öffentlich vorgelesen wurde (vgl. Apstg. 15, 21. Röm. 2, 13.). Ohne Grund haben Einige *ἀκούετε* in dem Sinne von „verstehen“ oder „Gehör geben“ oder „be-

achten" nehmen wollen. Das *οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι* blickt auf V. 9.: *οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε*, zurück. Uebrigens ist das Wort *νόμος* hier (vgl. Röm. 3, 19.) im doppelten Sinne gebraucht: zuerst bezeichnet es das Institut des Gesetzes, die alttestamentliche Oekonomie, dann den Pentateuch nach der gewöhnlichen Eintheilung der alttestamentlichen Schriften in Gesetz, Propheten und Hagiographen. Vgl. Luk. 24, 44.

V. 22 f. Paulus führt nun das geschichtliche Faktum an, welches er bei der eben gestellten Frage im Sinne hatte: „Es steht nämlich geschrieben (1 Mos. 16, 15 f. 21, 2 ff.): Abraham hatte zwei Söhne, Einen von der Sklavin (Hagar) und Einen von der Freien (Sara). Aber der von der Sklavin ist dem Fleische nach erzeugt worden, der von der Freien aber durch die Verheißung." Ismael, der Sohn der Hagar, wurde *κατὰ σάρκα* d. i. in natürlicher Weise erzeugt, da Abraham, obwohl bereits 86 Jahre alt, doch noch die volle Zeugungskraft besaß und Hagar noch ein junges Weib war; Isaak, aber, der Sohn der Sara, wurde erzeugt *διὰ τῆς ἐπαγγελίας* d. i. in Kraft der Verheißung. Als nämlich dem Abraham von dem Herrn die Verheißung zu Theil wurde, daß ihm von der Sara ein Sohn würde geboren werden, und daß dieser der Erbe seines Segens sein würde (1 Mos. 17, 16. 18, 10.), da war in beiden die Zeugungskraft bereits erstorben; denn Abraham war 100, Sara aber 90 Jahre alt. Indem aber beide die göttliche Verheißung im Glauben ergriffen, sich gläubig an dieselbe hingaben, empfingen sie die Einwirkung der göttlichen Schöpferkraft, die sie trotz ihres Alters zur Zeugung befähigte. Bei der Erzeugung des Ismael war also die *σάρξ*, bei der des Isaak die *ἐπαγγελία* das wirkende Princip. Vgl. zu 3, 7. Röm. 4, 19. 9, 7—9.

V. 24. Die typische Ausdeutung des eben angeführten Faktums leitet Paulus ein mit den Worten: „Und dieses hat einen allegorischen Sinn." — *ἅτινα* = *quippe quae*, eigentlich: „was in die Kategorie derjenigen Thatsachen gehört, die einen allegorischen Charakter haben." Das Verbum *ἀλληγορεῖν*, welches sonst im N. T. nicht vorkommt, heißt überhaupt: „einen andern Sinn ausdrücken, als die Worte sagen",

ἄλλο ἀγορεύειν. Hier ist, wie aus dem Folgenden sich ergibt, der typische, vorbildliche Sinn gemeint, so daß also ἀλληγορούμενα in unserer Stelle nicht verschieden ist von τυπικῶς λεγόμενα oder τύπος Röm. 5, 14. 1 Kor. 10, 6. 11. — Ueber die typischen Ausdeutungen der alttestamentlichen Geschichte im Allgemeinen und ihre tiefere Bedeutung haben wir bereits zu Röm. 9, 13. (vgl. Hebr. 1, 5.) gesprochen; wir können daher hier auf das dort Gesagte verweisen. Auch kann man die ganz ähnliche Interpretation der Geschichte Melchisedeks Hebr. 7, 1 ff. vergleichen. Was aber die vorliegende Deutung einer Begebenheit aus dem Leben Abrahams speciell angeht, so haben wir zum bessern Verständnisse derselben Folgendes festzuhalten. In der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden nimmt nächst Christo, dem Centrum und Zielpunkte der ganzen Entwicklung derselben, Abraham die hervorragendste Stelle ein. Er wurde von Gott besonders ausgewählt und durch specielle göttliche Führungen und Prüfungen erzogen, damit er der Anfänger einer neuen Heilsordnung werde, die in Christo zu ihrer Erfüllung kommen sollte. Wie aber im Keime der ganze künftige Baum präformirt liegt, der spätere Baum nur der entwickelte Keim ist, so lagen auch in der Geschichte Abrahams die Grundtypen der künftigen Entwicklung des irdischen Reiches Gottes vorgebildet. Durch Isaak nun, den Sohn der Verheißung und des Glaubens, wurde Abraham der Stammvater Christi, des Sohnes der Verheißung im eminenten Sinne, und damit zugleich der Stammvater aller derer, die durch Glauben und Taufe Christo eingeleibt sind d. i. aller wahren Christen (vgl. 3, 7.). Ist aber Isaak das Vorbild aller geistlichen Söhne Abrahams, aller derer, die κατὰ πνεῦμα von ihm abstammen, so ist ganz natürlich Ismael der Typus aller derjenigen, die bloß leiblich, κατὰ σάρκα, von Abraham ihren Ursprung haben, also aller jener, welche, nachdem die Fülle der Zeit gekommen, nicht durch Glauben in Christum eingehen, sondern in der Dienstbarkeit des Gesetzes zurückbleiben, der ungläubigen Juden. Hiermit ist aber die Analogie zwischen Sara und der neutestamentlichen Kirche und zwischen Hagar und der alttestamentlichen Gesetzesinstitution von selbst gegeben. Der ehelichen Verbindung Abrahams mit der Hagar und der Sara entsprachen die beiden Bündnisse oder Ehen, die Gott

auf Sinai und auf Golgatha mit der Menschheit schloß. Paulus fährt daher fort: „Denn jene sind zwei Bündnisse; eines vom Berge Sinai her, zur Knechtschaft gebärend, und dieses ist Hagar." — *αὗται* (F. G. lesen *αὐτά*) verbinden Vulg., Itala mit *διαθῆκαι*: *„haec sunt duo testamenta"*; besser aber beziehen wir es auf die im vorigen Verse genannten beiden Frauen Hagar und Sara. Das *εἰσίν* heißt hier nicht gradezu „bedeuten" (vgl. zu 1 Kor. 10, 4.), sondern behält seine ursprüngliche Bedeutung „sind" bei. Aus dem Zusammenhange ergibt sich dann, wie dieses Sein zu verstehen ist, nämlich: „sie sind allegorisch oder im typischen Sinne zwei Bündnisse" d. h. in Hagar und Sara und dem Verhältnisse beider zu Abraham liegen vorbildlich ausgeprägt die beiden Heilsordnungen, die Gott mit den Menschen aufrichtete, der alte und der neue Bund. — Dem *μία μέν* entspricht zwar im Folgenden kein ausdrückliches *ἑτέρα δέ*; allein der Sache nach folgt der durch *μία μέν* vorbereitete Gegensatz V. 26. Der Bund, welchen Gott durch Moses mit dem Volke Israel auf dem Berge Sinai schloß, der also von diesem irdischen Berge herrührte, verpflichtete zur Dienstbarkeit des Gesetzes; daher war diese *διαθήκη* eine Mutter, die ihre Kinder zur Sklaverei erzeugte (*γεννῶσα*), und war in sofern durch die Hagar vorgebildet. Einen weitern Grund, warum er die sinaitische Gesetzesinstitution Hagar nennt, gibt Paulus im Folgenden.

V. 25. Hier haben wir uns zunächst über die verschiedenen Lesarten zu entscheiden. Der gewöhnliche Text hat: *τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ*, und diese Lesart, die von K. L., mehreren Versionen und den griechischen Auslegern bezeugt wird, hat auch Tischendorf recipirt. Lachmann dagegen hat nach C. F. G., 17., Vulg. und den meisten lateinischen Vätern das *Ἄγαρ* gestrichen und *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* aufgenommen. Erstere Lesung wird von Meyer u. A. vertheidigt. Das Zusammenstehen von *γάρ Ἄγαρ*, meint man, habe verursacht, daß theils *Ἄγαρ* übersehen wurde (C. F. G,), theils *γάρ*; denn statt *τὸ γὰρ Ἄγαρ* haben A. D. E. *τὸ δὲ Ἄγαρ*, und B. hat bloß *τὸ Ἄγαρ*. Nach dieser Lesart bezeichnet *τὸ Ἄγαρ* das Wort oder den Namen Hagar, und wir müssen übersetzen: „Denn Hagar heißt der Berg Sinai in

Arabien" d. h. dann mit andern Worten: bei den Arabern ist Hagar der Name des Berges Sinai. Hiernach hätte Paulus den Namen Hagar, hebräisch הָגָר = fugit, trotz des ה auf das arabische Wort חָגָר = „Stein" zurückgeführt und ihn gradezu für den Namen des Sinai genommen; es enthielten somit diese Worte eine Begründung des vorhergehenden ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ aus der Identität des Namens Hagar mit dem des Berges Sinai. Und da sich keine alten Zeugnisse anführen lassen, daß die Araber den Sinai κατ᾽ ἐξοχήν den „Stein" genannt haben, so beruft man sich für diese Fassung auf den Bericht des Chrysostomus und neuerer Reisenden, wonach noch immer der Berg Sinai von den Arabern „Hadschar" genannt werde. Vielleicht, meint man, sei dieser Name nur ein Provinzialname gewesen, der dem Paulus, wenn nicht anderweitig schon, durch seinen Aufenthalt in Arabien (vgl. 1, 17.) bekannt geworden. Allein alle diese Voraussetzungen zugegeben, so hätte doch die Argumentation aus dem bloßen Namen Hagar etwas Kleinliches und für die großartige Anschauung Pauli Unpassendes an sich. Viel besser gefällt daher die zweite von Lachmann recipirte und von Windischmann vertheidigte Lesart, die außerdem als die einfachere auch die ursprüngliche zu sein scheint, und aus welcher sich die Entstehung der erstern leicht erklären läßt. Indem man nämlich zu den Handschriften, welche τὸ δὲ Ἄγαρ hatten, am Rande bemerkte Ἀ. γάρ d. i. ἄλλοι· γάρ, schlich sich diese Randglosse als Ἄγαρ in den Text. Nach dieser Lesart bilden die Worte: „Denn der Berg Sinai ist in Arabien", eine Parenthese, welche den Grund angeben soll, warum Paulus die sinaitische Gesetzgebung der Hagar gleichstellt. Das begründende Moment liegt dann in dem ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. Hagar nämlich, die Mutter des Ismael, wurde durch diesen die Stammmutter der Araber; in Arabien aber liegt der Berg Sinai, auf welchem das Gesetz gegeben wurde. Dieses gehörte somit eigentlich nicht dem Lande der Verheißung, sondern Arabien an. Diejenigen also, will Paulus sagen, welche zum Gesetze zurückkehren wollen, wandern gleichsam aus dem heiligen Lande, dem Vorbilde des ewigen Erbtheils, nach Arabien aus und werden Ismaeliten. Treffend bemerkt Windischmann zu unserer Stelle: „Das Alter-

thum faßte alle Stammverhältnisse weit tiefer auf, als wir bei der Verwischung aller Geschlechter in unserer Civilisation zu thun gewohnt sind. Der erste Vater und die Mutter der Nation sind den Alten nicht bloße poetische Personifikationen derselben, sondern ihr wahrer Inbegriff und darum auch ihr einfachster Ausdruck (vgl. Matth. 2, 18.)." — Das folgende *συστοιχεῖ δὲ κ. τ. λ.*, wofür Einige *συστοιχεῖ γάρ*, Andere *ἡ συστοιχοῦσα* lesen, schließt sich nach der Parenthese enge an *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ* an; das Subjekt zu *συστοιχεῖ* ist somit *Ἄγαρ*: „Sie (Hagar) entspricht aber dem jetzigen Jerusalem; denn es dient mit seinen Kindern." — *συστοιχεῖν τινι* = „in einer Reihe oder Linie mit etwas stehen", dann: „zu derselben Gattung oder Begriffsreihe gehören." Einige wollen *μία διαθήκη* als Subjekt zu *συστοιχεῖ* nehmen; allein nach dieser Fassung käme zwischen dem Subjekte von *συστοιχεῖ* und dem jetzigen Jerusalem gar keine Gleichung heraus, was doch nach der Bedeutung von *συστοιχεῖν* der Fall sein muß, so daß in *δουλεύει γάρ κ. τ. λ.* das *Tertium comparationis* liegt (Meyer). Die Vulgata nimmt *Σινᾶ ὄρος* als Subjekt: „*qui* (mons) *coniunctus est ei, quae nunc est Ierusalem*", was dann von Einigen örtlich gedeutet wird: „der sich bis nach Jersalem hin erstreckt, zu demselben Gebirgszuge mit dem Berge Sion gehört." Besser aber der h. Thomas: „qui mons coniunctus est non per spatii continuitatem sed *per similitudinem*. Allein nach dem ganzen Gedankengange sind die beiden Frauen die Subjekte der allegorischen Deutung, und das *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* war nur eine begründende Nebenbemerkung. — Das Subjekt zu *δουλεύει* ist *ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ*, das jetzige d. i. das der vormessianischen Weltperiode angehörende Jerusalem. Diese Stadt als der theokratische Mittelpunkt Israels war die Repräsentantin, gleichsam die Mutter des gesammten Judenthums; und sie diente mit ihren Kindern dem mosaischen Gesetze.

V. 26. Statt dem *μία μέν* V. 24. hier ein entsprechendes Correlat folgen zu lassen, setzt Paulus ohne weitere Erklärung dem ersten Gegenbilde, *τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ*, das zweite in *ἡ ἄνω Ἱερουσ.* gegenüber, und überläßt es dem Leser, sich selbst den zweiten Theil der allegorischen Deutung nach Analogie des erstern zu vervollständigen. Dieß ist auch nach den Andeutun-

gen, die der Text an die Hand gibt, gar nicht schwer. Hätte nämlich der Apostel die Parallele vollständig durchbilden wollen, so hätte er sagen müssen: „Das andere (Bündniß) aber ist vom Himmel her, zur Freiheit gebärend, und dieses ist Sara. Sie entspricht aber dem höhern Jerusalem; denn dieses ist frei mit uns, seinen Kindern." Statt dessen sagt er die Mittelglieder überspringend bloß: „Das höhere Jerusalem aber ist frei, und dieses ist unsere Mutter." Der scharfe Gegensatz zu τῇ νῦν Ἱερουσ. wäre gewesen ἡ μέλλουσα Ἱερουσ.: denn in dem τῇ νῦν Ἱερουσ. hat Paulus sich auf den alttestamentlichen Standpunkt zurückversetzt, von wo aus das christliche Jerusalem ein zukünftiges war (vgl. Hebr. 2, 5. οἰκουμένη μέλλουσα, ähnlich Hebr. 6, 5.). Er schrieb aber ἡ ἄνω im Gegensatze zu ἀπὸ ὄρους Σινᾶ. Denn wie die alttestamentliche Kirche vom Berge Sinai stammte, so kam die neutestamentliche in Christo von dem ewigen Berge Sion (Ps. 67, 16.), vom Himmel herab und strebt wieder zum Himmel hinauf. Daß wir aber unter ἡ ἄνω Ἱερουσ. die neutestamentliche Kirche zu verstehen haben, ist aus dem Zusammenhange klar; auch Hebr. 12, 22. wird dieselbe Ἱερουσ. ἐπουράνιος und Offenb. 3, 12. 21, 2. ἡ καινὴ Ἱερουσ. genannt. Schon die Rabbinen nannten das messianische Reich יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל מַעְלָה im Gegensatze zu dem יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל מַטָּה. Die christliche Kirche nun, als die durch das Blut Christi von der Knechtschaft des Gesetzes losgekaufte Braut des Herrn, ist frei und erzeugt durch Glauben und Liebe freie Kinder. — Das πάντων, welches einige Handschriften und Väter vor oder hinter ἡμῶν lesen, ist erweiternder, aber dem Sinne nach richtiger Zusatz; denn ἡμῶν faßt Juden= sowohl als Heidenchristen in sich.

V. 27. Paulus führt nun aus der h. Schrift den Nachweis, daß Sara, die freie Kirche, unsere Mutter sei: „Denn es steht geschrieben: „„Freue dich, du Unfruchtbare, die du nicht gebierst, frohlocke und jauchze, die du keine Wehen hast! denn viele werden die Kinder der Einsamen sein, mehr als derjenigen, die den Mann hat."" Die Stelle ist aus Jes. 54, 1. und genau nach den LXX citirt. Ihrem nächsten historischen Sinne nach enthalten die Worte eine prophetische Verheißung, daß das her=

untergekommene Volk Gottes nach dem babylonischen Exile herrlich wachsen und sich mehren werde; ihrem höhern Sinne nach deuten sie aber hin auf das wahre Volk Gottes, welches nach langer Unfruchtbarkeit endlich in der messianischen Zeit alle Völker in sich aufnehmen werde. Wie Sara vom Anfange an die rechtmäßige Gemahlin war, aber erst fruchtbar wurde durch den göttlichen Segen, der in ihr und in Abraham die bereits erstorbene Zeugungskraft weckte, so bestand auch die wahre Kirche vom Anfange an, indem Gott gleich nach dem Sündenfalle in der ersten Verheißung des Erlösers (1 Mos. 3, 15.) mit der Menschheit in Verbindung trat. Aber diese Kirche war unfruchtbar in der langen Zeit des Gesetzes, dessen Fluch den Segen der Kindschaft Gottes verhinderte, und sie war, wie Sara, in gewisser Weise verlassen (*ἔρημος*) von ihrem Gemahle, von Gott, indem dieser mit dem Judenthume, der Hagar, in der alttestamentlichen Theokratie Gemeinschaft pflog. Erst nachdem Christus, der Gottmensch, durch seinen Tod den Fluch des Gesetzes getilgt hatte, und glorreich aus dem Grabe erstanden im h. Geiste seiner Kirche beiwohnte, wurde diese fruchtbar und erzeugte Kinder ohne Zahl (vgl. Hos. 2, 19 ff. Apok. 12, 2.). — Der h. Clemens von Rom (2 Kor. 2.), Chrysostom. u. A. denken bei *στεῖρα κ. τ. λ.* nicht an die Kirche überhaupt, sondern speciell an die Heidenchristen im Gegensatze zu *τῇ ἐχούσῃ τὸν ἄνδρα*, der jüdischen Kirche. Allein gegen diese Deutung streitet, daß durch dieses Citat das vorhergehende *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν*, welches sich auf alle Christen bezieht, bewiesen werden soll. — Zu *ῥῆξον* ergänzen Einige *φωνήν* = *rumpe vocem* (Virgil), „brich aus", Andere besser *εὐφροσύνην* aus dem vorhergehenden *εὐφράνθητι* = *rumpe iubilum* nach dem hebräischen פִּצְחִי רִנָּה des Originaltextes.

V. 28 ff. Anwendung der bisher dargelegten Allegorie auf die Leser. Statt *ἡμεῖς - - - ἐσμέν* der Recepta, was auch die Vulgata gelesen, haben Lachm. und Tischend. nach B. D. F. G. al., Itala, Origen. u. a. Vätern *ὑμεῖς - - - ἐστέ* aufgenommen und mit Recht. Erstere Lesart gibt sich leicht als Correktur nach V. 26. und V. 31. zu erkennen; außerdem gibt die zweite Person der Rede mehr Nachdruck und drückt den Gedanken schärfer aus. „Ihr aber, Brüder, seid nach der

Weise Isaak's Kinder der Verheißung." Mit diesen Worten wendet Paulus das ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν V. 26. auf die galatischen Heidenchristen an: Wie Isaak dem Abraham in Kraft der Verheißung geboren wurde (V. 23.), so sind auch die früher heidnischen Galater, jetzt durch Glauben und Taufe eingeleibt in Christum, den wahren Isaak, Söhne der Verheißung; sie sind mithin nicht Söhne Abrahams κατὰ σάρκα, Söhne der Hagar, des Gesetzes, sondern Söhne Abrahams κατὰ Ἰσαάκ, Söhne der freien Sara. Vgl. oben zu 3, 16. Anmerk. Röm. 9, 8. — V. 29.: „Aber (wie es damals geschah, als diese vorbildliche Geschichte sich zutrug) wie damals der nach dem Fleische Gezeugte (Ismael) den nach dem Geiste (Gezeugten, Isaak) verfolgte, so auch jetzt." Der Apostel hat bei diesen Worten die Stelle 1 Mos. 21, 9. im Auge. Dort heißt es zwar bloß: „Und es sah Sara den Sohn Hagar's, der Aegyptierin, welchen sie dem Abraham geboren, lachend (oder: spottend)", hebr. מְצַחֵק, LXX παίζοντα. Allein schon die alten Rabbinen verstanden dieses παίζειν entweder von thätlichen Angriffen auf Isaak, oder von dem Versuche, diesen zur Unreinigkeit (1 Mos. 37, 2.) oder zum unzüchtigen Götzendienste (2 Mos. 32, 6.) zu verführen. Paulus will sagen: Wie damals zu den Zeiten Abrahams der bloß dem Fleische nach von Abraham erzeugte Sohn, Ismael, denjenigen verfolgte, der dem Geiste nach d. i. durch übernatürliche Kraft, in Folge der durch das göttliche πνεῦμα gewirkten Verheißung von Abraham erzeugt war, den Isaak, so ist es auch jetzt: die fleischlichen Juden verfolgen die durch den h. Geist erzeugten Christen. Und wie es im Beginne der Kirche war, wie Christus der Herr selber von den Juden verspottet wurde und ihnen zum Hohngelächter diente (Matth. 27, 29. 41. Luk. 23, 35. 36.), so ist es noch immer und so wird es sein bis zum Ende der Tage. Die κατὰ σάρκα γεννηθέντες sterben außerhalb und innerhalb der Kirche nie aus, und deßhalb hören auch die Verfolgungen nimmer auf. — V. 30. Wenn aber die heil. Schrift die Verfolgungen der Christen von Seiten der Juden typisch vorausverkündete, so gibt sie doch zugleich auch den Trost: „Doch was sagt die Schrift? — „„Wirf hinaus die Sklavin und ihren Sohn; denn nicht erben soll der

Sohn der Sklavin mit dem Sohne der Freien.““ Die fragende Einführung der Schriftstelle hat etwas triumphirendes. Nach dem Originaltexte 1 Mos. 21, 10. sind es Worte der Sara an Abraham, welche die Verstoßung der Hagar und ihres Sohnes aus dem Hause forderte. Paulus führt sie an als Worte der h. Schrift und verändert deshalb das *μετὰ τοῦ υἱοῦ μου* des ursprünglichen Textes (was einige Handschriften auch hier lesen, aber offenbar als Correktur) in *μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας.* Den Nachdruck hat *οὐ μὴ κληρονομήσῃ* (Lachm. nach B. D. E. *κληρονομήσει*), was deßhalb auch voran steht. Die Galater sollen in diesen Worten typisch die Ausschließung der unbekehrten, unter der Knechtschaft des Gesetzes stehenden Juden aus dem Messiasreiche finden, und zugleich auf die Gefahr hingewiesen werden, der sie sich durch ihren fleischlichen Sinn, durch ihren Rückfall in’s Judenthum aussetzen, nämlich auf den Verlust der ewigen Erbschaft. — Mit diesen Schriftworten beschließt Paulus, zu V. 7. zurückkehrend, kräftig und seines Sieges gewiß die V. 1. begonnene Beweisführung und damit zugleich den dogmatischen Theil seines Briefes.

Zweiter, paränetischer Theil.

(4, 31 – 6, 18.)

§. 7. Ermahnung zum Beharren in der christlichen Freiheit.

4, 31 – 5, 25.

Nachdem Paulus V. 31. und 5, 1. das Resultat der vorhergehenden allegorischen Deutung der alttestamentlichen Geschichte der folgenden Paränese zu Grunde gelegt hat, ermahnt er seine Leser, als freie Kinder der freien Kirche in dieser christlichen Freiheit zu beharren und nicht zu der alttestamentlichen Dienstbarkeit zurückzukehren. Dieß thun sie aber, wenn sie sich beschneiden lassen; denn dann sind sie verpflichtet das ganze Gesetz zu halten, und Christus ist für sie umsonst gekommen. Tief beklagt der Apostel die Irrungen, welche gewisse Leute unter den Galatern angestiftet haben, da diese doch sonst auf so gutem Wege waren und auch jetzt noch für die Wahrheit ein empfängliches Herz haben. Gegen jene Verführer spricht er seinen ganzen Unwillen aus. Jedoch müssen auch die Leser sich wohl in Acht nehmen, daß sie ihre Freiheit nicht zu Werken des Fleisches mißbrauchen; wahrhaft frei macht nur der h. Geist durch den in Liebe wirksamen Glauben.

V. 31. und 5, 1. Wir haben uns hier zunächst über die Lesart zu entscheiden, weil davon zum Theil auch die innere Gedankenverbindung abhängt. V. 31. hat die Recepta *ἄρα ἀδελφοί* nach K. L., Chrysost., Theophyl., Oekumen.; allein dieses *ἄρα* oder *ἄρα οὖν*, was F. G. lesen, ist doch zu wenig verbürgt, als daß wir es für die ursprüngliche Lesart halten könnten. A. C. 23. 57., Hieronym., August. u. A. lesen statt dessen: *ἡμεῖς δὲ ἀδελφοί*. Hiernach schlösse sich dieser Vers enge an das Vorhergehende: gegenüber dem Treiben der Kin=

der der Unfreien und ihrem endlichen Schicksale (V. 29 f.), würde hier der Gegensatz der wahren Kinder Abrahams nachdrücklich hervorgehoben, und der Trost derselben in der Verfolgung angegeben. Allein *ἡμεῖς δὲ ἀδελφοί* ist offenbar mechanische Wiederholung von V. 28. (nach A. C. al.). Die verbürgteste Lesart ist die von Lachm. und Tischend. aufgenommene *διό, ἀδελφοί:* für diese sprechen B. D.* E. 67., vielleicht auch die Itala und Vulg., welche *itaque* übersetzen. — Noch schwankender ist die Lesung 5, 1. Der text. rec. hat: *τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν, ᾗ Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσε, στήκετε καί* u. s. w. Griesbach und Tischend. haben das *οὖν* hinter *ἐλευθερίᾳ* gestrichen, und Scholz hat es hinter *στήκετε* gesetzt. Die Vulg., Itala und viele lateinische Väter haben gelesen: *ᾗ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε καί κ. τ. λ.*, eine Lesart, die sich auch in F. G. und in der syrischen Version findet. Lachm. endlich liest: *τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χρ. ἠλευθέρωσεν. στήκετε οὖν καί κ. τ. λ.*, und diese Lesart scheint vor allen andern den Vorzug zu verdienen eines Theils, weil sie die meisten äußern Zeugen für sich hat (das *ᾗ* fehlt in A. B. C. D.* F. G. und dieselben Handschriften haben *οὖν* nach *στήκετε*), andern Theils, weil die Entstehung aller übrigen Lesarten sich am leichtesten aus dieser erklären läßt. Das Relativ *ᾗ* vor *Χριστός* ist nämlich höchst wahrscheinlich daher entstanden, daß man in den Handschriften, welche *Χριστὸς ἡμᾶς* lasen (wie noch jetzt C. I. K.), *η* als Anfangsbuchstaben von *ἡμᾶς* vor *Χριστός* setzte, um anzudeuten, daß *ἡμᾶς* dahin gehöre oder in andern Handschriften an dieser Stelle stehe (Windischm.). Hiervon war dann die natürliche Folge, daß man das nun an seiner Stelle unpassende *οὖν* theils tilgte, theils vorrückte hinter *τῇ ἐλευθερίᾳ*. Wir übersetzen hiernach: „Deßhalb, Brüder, sind wir nicht einer Sklavin Kinder, sondern der Freien; zur Freiheit hat uns Christus befreiet. Stehet also fest, und lasset euch nicht wieder an's Joch der Knechtschaft fesseln." — Was nun die innere Gedankenverbindung angeht, so nimmt man gewöhnlich *διὸ - - - ἠλευθέρωσεν*, oder nach der Lesart Griesbach's und Tischendorf's das Ganze *διὸ - - - ἐνέχεσθε* als Schluß der vorhergehenden allegorischen Deutung, und läßt dann entweder mit *στήκετε οὖν* (Vulgata) oder mit V. 2. die Paränese und damit

zugleich den zweiten Haupttheil des Briefes beginnen. Allein bei dieser Verbindung sieht man nicht recht, wie V. 31. aus V. 30. folgt; man vermißt den passenden logischen Zusammenhang. Denn mit Windischmann anzunehmen, daß Paulus hier den Begriff der christlichen Freiheit aus dem der Erbberechtigung, wie diese aus dem Begriffe der Sohnschaft entfalte, daß mithin der Angelpunkt des Schlusses in dem Begriffe der *κληρονομία* liege, scheint doch zu gesucht. Das Richtige hat schon Estius gefühlt, wenn er sagt: „Dictio *itaque* hoc loco non tam concludentis esse videtur, quam accingentis se ad exhortationem." Wir lassen nämlich am besten mit V. 31. einen neuen Absatz beginnen. Der Apostel hat V. 30. mit einem tröstlichen Schriftworte seine dogmatische Beweisführung geschlossen und will nun zu der Paräneſe übergehen, daß die Leser in der christlichen Freiheit ausharren und ihr gemäß leben mögen. Er faßt daher in *διὸ* - - - *ἠλευθέρωσεν* das Hauptresultat der vorhergehenden allegorischen Belehrung zusammen und legt dieses als Fundament der folgenden Ermahnung: *στήκετε οὖν κ. τ. λ.*, zum Grunde. — In dem asyndetischen und daher um so kraftvollern *τῇ ἐλευθερίᾳ* - - - *ἠλευθέρωσεν* hat *τῇ ἐλευθερίᾳ* den Hauptnachdruck, der noch dadurch gehoben wird, daß es an das vorhergehende *τῆς ἐλευθέρας* sich unmittelbar anschließt. „Zur Freiheit d. i. damit wir immer frei seien, hat uns Christus befreiet; wie unsinnig ist es daher, zur Knechtschaft des Gesetzes zurückkehren zu wollen. Haltet also Stand (*στήκετε*) in dieser christlichen Freiheit." — *ζυγῷ δουλείας* steht als Gegensatz dem *τῇ ἐλευθερίᾳ* gegenüber. Die galatischen Juden- sowohl als Heidenchristen hatten früher unter einem Knechtschaftsjoche gestanden; erstere unter der Knechtschaft des Gesetzes, letztere unter der Knechtschaft der Sünde; daher das *πάλιν* (vgl. zu 4, 9.). — *ἐνέχεσθαί τινι*, eigentlich: „von etwas ergriffen, festgehalten werden."

V. 2. Warnend weiset nun Paulus auf die Gefahr hin, welcher die Galater entgegen gehen: „Siehe! ich Paulus sage euch, daß, wenn ihr euch beschneiden lasset, Christus euch nichts nützen wird." Das *ἴδε* dient dazu, die Aufmerksamkeit der Leser anzuregen; es ist so viel als unser „gebet wohl Acht!" (Ueber die Accentuation *ἴδε* statt des attischen *ἰδέ* s. Win. S. 47.) Warum der Apostel so nachdrucks-

voll seinen Namen nennt, darüber sind die Ausleger verschiedener Meinung. Estius sieht darin ein Geltendmachen seiner Auktorität; Theodoret findet darin den Ausdruck der Entschiedenheit: ἀντικρὺς ὑμῖν λέγω καὶ διαῤῥήδην. Windischmann verbindet beide Ansichten: Paulus nennt sich, sowohl um daran zu erinnern, daß sein in diesem Briefe dargethanes apostolisches Ansehen das der Gegner überwiege, als auch um seine Unerschrockenheit zu bewähren. Am besten Theophylakt: τὴν τοῦ οἰκείου προσώπου ἀξιοπιστίαν ἀντὶ πάσης ἀποδείξεως τίθησιν, d. i. statt des weitern Beweises setzt er für das, was er jetzt sagen will, seine apostolische Glaubwürdigkeit ein. — Er sagt nun den heidenchristlichen Galatern: „wenn ihr euch beschneiden lasset, nämlich unter der Voraussetzung, daß dieses zum Heile nothwendig sei, so wird euch Christus nichts nützen, indem er eben damit aufhört, für euch die einzige Quelle des Heiles zu sein.“ Wahrscheinlich sprachen die Irrlehrer in Galatien ebenso, wie die Judaisten in Antiochia (Apstg. 15, 1.): „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset nach Mosis Satzung, so könnet ihr nicht zum Heile gelangen (σωθῆναι)“, stellten somit die Beschneidung als unerläßliche Bedingung dar, um an dem christlichen Heile Theil nehmen, Mitglieder der Kirche werden zu können. Im direktesten Gegensatze hierzu betheuert nun Paulus, daß die Galater durch Annahme der Beschneidung dieses Heiles verlustig gehen. Und dennoch ließ er (nach Apstg. 16, 3.) den Timotheus beschneiden „der Juden wegen.“ Steht da nicht die Praxis des Apostels im schärfsten Widerspruche mit seinem Worte? — Um diese Schwierigkeit zu lösen, müssen wir auf die Bedeutung der alttestamentlichen Beschneidung etwas näher eingehen. Gott errichtete mit Abraham einen Bund, gegründet auf die Verheißung, daß in seinem Saamen alle Völker der Erde sollten gesegnet werden, d. h. daß von ihm der Heiland der Welt abstammen sollte. Abraham mußte also zeugen, um die Verwirklichung dieser Verheißung herbeizuführen, und seine Nachkommen mußten zeugen, bis das Heil für die Geschlechter der Erde in ihrem Saamen vollkommen dargestellt war. Bis dahin stand also die Zeugung im Dienste des Bundes, dessen Ziel ohne sie nicht hätte erreicht werden können. Aber die bloß natürliche Zeugung, wie sie schon bei Abraham nicht einmal fähig war, das erste Glied in der Kette der Bundes-

zeugungen darzustellen, würde auch bei seinen Nachkommen nimmer das Ziel aller Bundeszeugungen haben erreichen können. Denn die Zeugung ist der Kanal, durch welchen sich die Ursünde unsers Stammvaters fortleitet von Geschlecht zu Geschlecht, sie ist also mit Unreinigkeit und Unheiligkeit behaftet; der Saame aber, der das Heil bringen sollte, mußte frei sein von aller Befleckung der Sünde, mußte selbst rein und heilig sein. Um nun dieses anzudeuten, daß die natürliche Zeugung an sich eine ungeweihte, mit Unheiligkeit behaftete sei, und darum als solche das Ziel der Bundeszeugungen nicht erreichen könne, daß sie aber dennoch durch göttliche Wirkung dieses Ziel erreichen solle, wählte Gott als Bundes-Zeichen und -Siegel die bei mehrern Völkern des Alterthums sich findende Beschneidung, das Wegthun der Vorhaut als des Symbols der Naturwüchsigkeit, der natürlichen Unreinheit und der Störung im Gebiete der Zeugung. Die Beschneidung war also ein Symbol für die Gegenwart, symbolische Entfernung des Unheiligen und Ungeweihten aus dem Bereiche der Zeugung und Weihe und Heilung dieses Gebietes für die Bundeszwecke, und zugleich ein Typus auf die Zukunft, eine Hinweisung auf jene Zeugung, von der die Unheiligkeit und Ungeweihtheit faktisch und absolut hinweggethan, in welcher das Bundesziel erreicht sein würde. Nachdem nun Christus das Ziel des alttestamentlichen Bundes und aller alttestamentlichen Zeugungen erschienen war und die Ehe zum Sakrament erhoben, also die natürliche Zeugung durch seine Gnade geheiliget hatte, verlor das Bundeszeichen seine ganze typisch-symbolische Bedeutung; die Beschneidung wurde an und für sich betrachtet eine durchaus gleichgültige Handlung, und darum durfte Paulus um eines höhern Zweckes willen den Timotheus beschneiden lassen. Allein die Beschneidung jetzt noch als nothwendig zum Heile fordern hieß nichts anders als läugnen, daß Christus, das Ziel des alttestamentlichen Bundes bereits erschienen und in ihm die Erlösung vollbracht sei, hieß also die christliche Gnade und Wahrheit von sich stoßen und auf den Standpunkt des A. T's sich zurückversetzen. Daher fährt auch der Apostel

V. 3. mit feierlichem Ernste fort: „Ich betheuere vielmehr wiederum Jedem, der sich beschneiden läßt, daß er verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu halten.“

— Das δὲ setzt das hier Gesagte in einen steigernden Gegensatz zu dem Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει des vorigen V's: „Christus wird euch nicht nur nichts nützen, sondern ihr seid außerdem noch dem ganzen Gesetze verpflichtet." — πάλιν, welches in D.* F. G., Itala, bei Chrysostom. u. A. fehlt, aber ohne Zweifel ächt ist, heißt nicht „hingegen", wie Windischm. will, sondern einfach „wiederum." Paulus will aber damit nicht an seine letzte Anwesenheit bei den Galatern erinnern, wo er ihnen dasselbe, was er hier ausspricht, bereits mündlich betheuert habe (Meyer u. A.), sondern πάλιν bezieht sich auf V. 2.; was er dort gesagt, wiederholt er hier dem Sinne nach noch einmal mit größerm Nachdrucke. — Man beachte das Präsens περιτεμνομένῳ: „der sich jetzt noch beschneiden läßt in der Meinung, nur so das Heil erlangen zu können." Denn nicht die Beschnittenen als solche gingen des Heils verlustig oder waren dem Gesetze verpflichtet. In dem Folgenden liegt der Nachdruck auf ὅλον: Wer durch die Beschneidung förmlich in den alten Bund eintritt in der festen Ueberzeugung, daß er nur so das Heil erreichen könne, der übernimmt damit stillschweigend auch alle Bundespflichten, ist somit im Gewissen gehalten, das ganze Gesetz zu erfüllen. Denn wenngleich jene Ueberzeugung eine irrige ist, so darf doch der Mensch auch gegen das irrige Gewissen nicht handeln (vgl. Röm. 14, 23. 1 Kor. 8, 7.). Wahrscheinlich hatten die Irrlehrer den Galatern vorgesagt: es sei genug, wenn sie sich nur beschneiden ließen und die Hauptritus des mosaischen Cultus beobachteten, nicht seien sie verpflichtet, das ganze Gesetz zu erfüllen. Dieß thaten jene Judaisten selbst nicht, wie aus 6, 13. erhellt.

V. 4 ff. Zur nähern Erläuterung des Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει V. 2. sagt Paulus weiter: „Abgethan seid ihr von Christo, die ihr ja im Gesetze gerechtfertigt werdet, aus der Gnade seid ihr herausgefallen." Das Asyndetische dieses Satzes und die Rückkehr zur zweiten Person hebt den Nachdruck der Rede. Das Verbum καταργεῖσθαι (von ἀργός, „müßig, nutzlos") heißt eigentlich „wirkungslos gemacht werden." Die Construktion mit ἀπό τινος ist prägnant: wirkungslos und geschieden, abgelöset werden von Jemandem (vgl. Röm. 7, 2. 6.); also: „Unnütze, todte Glieder seid ihr am Leibe Christi und daher von der Lebens-

kraft seiner Gnade abgeschieden.“ Die Vulgata übersetzt: „*evacuati estis a Christo*“, was im Wesentlichen denselben Sinn gibt. Zu *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* fügt Theophylakt richtig hinzu: *ὡς ὑπολαμβάνετε;* denn nicht will Paulus sagen, daß sie wirklich im Gesetze gerechtfertigt würden, sondern nur ihrer Meinung und ihrem Streben nach. — *χάρις* ist der ganze Gnadenstand, zu dem wir in Christo erhoben werden; aus diesem Zustande der Gnade fällt derjenige heraus und in die Bande des Gesetzes zurück, welcher durch Gesetzeswerke die Rechtfertigung zu erlangen sucht. Zu dem bildlichen *ἐκπίπτειν* vgl. 2 Petr. 3, 17.; *ἐξεπέσατε* ist alexandrinische Form statt der gewöhnlichen *ἐξεπέσετε.* — V. 5. Begründung des vorher Gesagten aus dem Gegentheil: „Denn wir (unsererseits) erwarten vermöge des Geistes aus Glauben die Hoffnung der Rechtfertigung.“ — Das Compositum *ἀπεκδέχεσθαι* bezeichnet das sehnsüchtige, beharrliche Erwarten (vgl. Röm. 8, 19. 23. 25.). Wie dieses Verbum schon andeutet, ist *ἐλπίς* im objektiven Sinne als den gehofften Gegenstand bezeichnend zu fassen (vgl. Kol. 1, 5. Tit. 2, 13.); der Genitiv *δικαιοσύνης* ist aber Genit. subiecti. Der Ausdruck *ἐλπὶς δικαιοσύνης* bezeichnet also den gehofften Lohn der Rechtfertigung d. i. die ewige Seligkeit, die aus der Rechtfertigung folgt und vermöge ihrer erwartet wird. Diese Erwartung, die subjektive Hoffnung, hat ihre nächste Quelle im Glauben (*ἐκ πίστεως*); denn der Glaube als die Substanz der zu hoffenden Dinge (Hebr. 11, 1.) schließt die objektive Hoffnung dem Keime nach in sich. Beide aber, Glaube und Hoffnung, haben ihre letzte Quelle im h. Geiste (*πνεύματι*), der den Glauben und die Hoffnung in uns wirkt, und dessen Mittheilung das erste Angeld (*ἀῤῥαβών*) der künftigen Seligkeit ist. Vgl. Röm. 8, 23. 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. — Die beiden Momente *πνεύματι, ἐκ πίστεως* stehen dem *ἐν νόμῳ* V. 4., *ἐλπίδα δικαιοσύνης* aber dem dortigen *δικαιοῦσθε* gegenüber, und der Sinn des Ganzen ist: „Jene, die zum Gesetze zurückkehren, suchen ihre Rechtfertigung im Gesetze; also durch ihre natürlichen Kräfte (*σαρκί*) und durch Werke des Gesetzes (*ἔργα τοῦ νόμου*) zu erreichen; sie sind also aus der Gnade herausgefallen und von Christo geschieden. Wir hingegen d. i. alle, die wir Christo wahrhaft angehören, suchen nicht mehr die Rechtfertigung, denn

diese haben wir in Christo bereits erlangt; sondern unsere sehnliche Erwartung geht bereits auf den Lohn der Rechtfertigung, die ewige Seligkeit, die uns verbürgt ist objektiv durch den h. Geist und subjektiv durch den Glauben." — V. 6. Das vorhergehende ἐκ πίστεως näher begründend fährt Paulus fort: „Denn in Christo Jesu vermag weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern ein Glaube, der durch Liebe sich wirksam erweiset." — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ d. i. in Verbindung und Gemeinschaft mit Christo Jesu. Bei den Christo Eingeleibten haben Beschneidung und Vorhaut ihre Kraft und Geltung verloren; denn in ihm sind Judenthum und Heidenthum aufgehoben, und ist die gesammte Menschheit zu Einem neuen Menschen umgeschaffen (Eph. 2, 15.), in ihm ist der Mensch eine neue Creatur geworden (vgl. 6, 15.). Was in Christo gilt, mit ihm verbindet und in der Einigung mit ihm erhält, das ist der Glaube, aber nicht der bloße Verstandesglaube, das abstrakte Fürwahrhalten dessen, was er gesagt und gelehrt hat, sondern der lebendige Herzensglaube. Lebendig und in Werken fruchtbar wird aber der Glaube durch die Liebe; die Liebe ist gleichsam die Seele des Glaubens, ohne sie ist dieser todt. Daher forderte die Kirche immer eine *fides caritate formata,* und sagt das Concil von Trient (sess. VI. c. 7. de iustif.) mit Beziehung auf unsere Stelle: „Fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse et in Christo Iesu neque circumcisionem aliquid valere neque praeputium, sed fidem, quae per caritatem operatur." Vgl. 1 Tim. 1, 5. 1 Thess. 1, 3. 1 Kor. 13, 1 ff. Wenn nun Paulus 1 Kor. 7, 19. sagt: „Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, sondern die Haltung der Gebote", also das Wesen des Christenthums in die Erfüllung der Gebote setzt, so widerspricht dieses dem hier Gesagten nicht; denn die rechte Erfüllung der Gebote Gottes wurzelt im Glauben und wird nur in der Liebe vollbracht (V. 14.); die Liebe ist ja das πλήρωμα τοῦ νόμου (Röm. 16, 10.). Daß der Apostel grade die Liebesthätigkeit des Glaubens so nachdrücklich hervorhebt, lag, wie wir aus V. 15. sehen, in dem dermaligen Zustande der galatischen Gemeinden begründet.

Jene beiden Extreme, die uns in der Kirchengeschichte aller Jahrhunderte begegnen, scheinen sich schon frühzeitig in den galatischen Gemeinden scharf ausgebildet zu haben: von der einen Seite eine bloß äußere Werkheiligkeit ohne Glauben, von der andern Seite ein falscher Libertinismus, ein Glaube ohne Werke. Beide Irrthümer werden hier zurückgewiesen, indem Paulus Werke der Liebe fordert, die aus dem Glauben und der Gnade Christi entspringen. Gegen die erste Verirrung spricht er dann speciell V. 7–12., gegen die zweite V. 13 ff. Also Glaube, Hoffnung (*ἀπεκδεχόμεθα* V. 5.), Liebe, diese drei Tugenden sind die Grundlagen des christlichen Wesens und Lebens (vgl. 1 Kor. 13, 13.). — Das Particip. *ἐνεργουμένη* nehmen Bellarmin und Estius passivisch: „*fides per caritatem animata, acta, mota, incitata ad opus*"; allein *ἐνεργεῖσθαι* ist im N. T. immer Medium in der Bedeutung *vim suam exserere* (vgl. Röm. 7, 5. 2 Kor. 1, 6. 4, 12 u. a. St.). Der Sinn bleibt nach beiden Fassungen im Wesentlichen derselbe.

V. 7 ff. Diesen in Liebe thätigen Glauben hatte Paulus früherhin bei den Galatern gefunden, sie waren auf so gutem Wege; aber leider sind sie jetzt durch die Irrlehrer verführt davon abgewichen. Er sagt daher: „Ihr liefet trefflich! Wer hemmte euch der Wahrheit zu gehorchen?" — Das Asyndetische dieser und der folgenden Sätze ging hervor aus dem lebhaften Affekte, in welchem der Apostel dieses schrieb, und der hier ganz natürlich aus der Erinnerung an die bessere Vergangenheit entsprang. Auch eilt er von jetzt an sichtbar zum Schlusse des Briefes. — In *ἐτρέχετε* liegt wiederum das beim Paulus so häufig vorkommende Bild vom Wettlaufe zur Bezeichnung des christlichen Lebens und Wandels (vgl. 2, 2. 1 Kor. 9, 24. u. ö.). Zu diesem Bilde paßt ganz das folgende *ἐγκόπτειν, cursum intercidere* (vgl. 1 Thess. 2, 18. Röm. 15, 22.). Die Recepta hat *ἀνέκοψεν* statt *ἐνέκοψεν*: „wer hat euch zurückgetrieben?" aber ohne gehörige Bürgschaft. — *τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* d. i. dem Evangelio, nach welchem nur der in Liebe thätige Glaube gilt, Gehorsam zu leisten. Das *μή* steht, wie gewöhnlich nach Verbis des Verhinderns, pleonastisch (Win. S. 532.). Das Ganze ist aber mehr als Ausdruck des Schmerzes und Unwillens gegen die Irrlehrer, denn als Frage anzusehen (vgl. 3, 1.). Denn wohl wußte Paulus,

welche die Unruhestifter in den galatischen Gemeinden seien. — F. G., einige Versionen und viele lateinische Zeugen lesen hinter μὴ πείθεσθαι noch μηδενὶ πείθεσθε. Dann ist das Fragezeichen hinter ἐνέκοψεν zu setzen: „Wer hemmte euch? — der Wahrheit nicht zu gehorchen lasset euch von Niemandem überreden." Allein ohne Zweifel ist μηδενὶ πείθεσθε ein glossematischer Zusatz wegen des folgenden ἡ πεισμονὴ κ. τ. λ. — V. 8. bildet nicht, wie Einige wollen, die Antwort auf die vorhergehende Frage: „wer hemmte euch u. s. w." Antwort: „die Ueberredung, die nicht von eurem Berufer ist." Denn da müßte es doch wohl heißen ἡ πεισμονὴ ἡ οὐκ κ. τ. λ. Vielmehr haben wir hier eine Warnung nach dem eben ausgesprochenen Unwillen. Je nach der Fassung des höchst selten vorkommenden Wortes πεισμονή gestaltet sich aber der Sinn dieser Worte verschieden. Winer (Gram. S. 561.) meint, Paulus habe dieses ungewöhnliche Wort gewählt, um eine Paronomasie mit dem vorhergehenden πείθεσθαι herbeizuführen. Dann müßten wir mit Chrysostomus und vielen Andern den Ausdruck im Sinne von „Folgsamkeit, Gehorsam" nehmen: „der Gehorsam, nämlich gegen die Irrlehrer, die euch hindern, der Wahrheit zu gehorchen, ist nicht von eurem Berufer." Allein so müßte doch eine nähere Bestimmung zu πεισμονή stehen; Paulus hätte sich, wenn er dieß sagen wollte, sehr dunkel ausgedrückt. Andere halten die ursprüngliche Bedeutung „Ueberredung" fest, nehmen dieses aber im passiven Sinne als Ueberredetwerden, oder mit Estius im Sinne von *credulitas*. Da sollte man aber wenigstens ἡ πεισμονὴ ὑμῶν erwarten, was allerdings auch mehre lateinische Väter gelesen zu haben scheinen, welche „persuasio vestra" übersetzen. Am besten aber zu dem οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς und zu dem, was V. 9. folgt, paßt die aktive Fassung des Wortes, die auch Erasmus, Cornel. a Lap. u. A. vorziehen. Also: „Die Ueberredung, nämlich der Wahrheit nicht zu gehorchen, ist nicht von eurem Berufer" d. i. geht nicht von Gott aus, der euch zum christlichen Heil berufen hat (vgl. 1, 6.), sondern von den Irrlehrern. — V. 9. Allerdings bilden diese Irrlehrer nur einen kleinen Theil der Gemeinde; aber sie sind deßhalb nicht gering zu achten, da auch Wenige eine ganze Gemeinde verderben können. Das ist der Sinn der folgenden sprüchwört-

lichen Sentenz: „Ein wenig Sauerteig säuert den ganzen Teig", eine Sentenz, die auch 1 Kor. 5, 6. vorkommt. Statt ζυμοῖ, *fermentat,* lesen D.* E.* an beiden Stellen δολοῖ und darnach die Vulgata und die lateinischen Väter *corrumpit,* ein Interpretament, weil hier der Sauerteig etwas Verderbendes bezeichnet. Anders Matth. 13, 33. Luk. 13, 21. — Chrysostom. u. A. verstehen μικρὰ ζύμη nicht wie wir nach Hieronymus, August., Estius, von den Irrlehrern, sondern von der Irrlehre und zwar speciell von der scheinbar unbedeutenden Lehre von der Beschneidung, welche die ganze evangelische Wahrheit (ὅλον τὸ φύραμα) verderbe. Erstere Deutung paßt aber besser zu dem vorhergehenden τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν; und dem nachfolgenden ὁ δὲ ταράσσων κ. τ. λ.

V. 10. Da aber das Unheil bei den Galatern von Außen her kommt, so hegt Paulus zu ihnen das Vertrauen, daß mit der Gnade Christi ihr gutes Urtheil, ihr gesunder Sinn für die Wahrheit sich geltend machen werde: „Ich habe das Zutrauen zu euch im Herrn, daß ihr nichts Anderes denken werdet." — ἐγώ steht mit Nachdruck: „ich meines Theils hege das Vertrauen zu euch, daß ihr mir beipflichten werdet, mögen meine Gegner auch anders von euch denken." Das δέ, welches einige Handschriften hinter ἐγώ lesen, ist eingeschoben, um der schon seit V. 7. unverbundenen Schreibart nachzuhelfen. Dem Sinne nach ist es allerdings eine richtige Einschaltung. — ἐν κυρίῳ drückt den Grund des Vertrauens aus: „*per Christi Domini gratiam*" (Estius). Christus — das hofft Paulus zuversichtlich — wird mit der Kraft seiner Gnade und Wahrheit in ihnen mächtiger sein, als die Verführung. — οὐδὲν ἄλλο beziehen Einige zu speciell auf die unmittelbar vorher (V. 8. 9.) ausgesprochene Warnung (Meyer); Andere zu allgemein auf Alles, was er den Galatern früher verkündet und durch diesen Brief bestätiget hat (Windischm.). Am besten denken wir dabei wohl an das, was er ihnen gegen den Rückfall zum Gesetze geschrieben; denn damit hat er es hier zunächst zu thun. Das Futur. φρονήσετε geht entweder auf die Zeit, wo die Galater den Brief gelesen haben werden, oder auf die endliche Entscheidung der Sache. — Im Gegensatze zu diesem guten Vertrauen, das Paulus hier ausgesprochen, fährt er fort: „Wer aber euch verwirrt, wird das Strafurtheil

tragen, wer auch immer es sein möge." Der Singular ὁ ταράσσων ist grade so zu fassen, wie 2 Kor. 11, 4. ὁ ἐρχόμενος. Paulus faßt darin alle Unruhestifter zu Einer Collektivperson zusammen. Mit Unrecht denkt Estius, dem Windischm. folgt, dabei an eine Hauptperson, die an der Spitze der Unruhestifter gestanden, Hieronymus gar an Petrus. — κρῖμα (Tischend. κρίμα, 1 Kor. 11, 29.) ist nicht das *iudicium excommunicationis*, sondern das göttliche Strafurtheil am letzten Gerichte; dieses wird über Jeden verhängt werden, der in der christlichen Gemeinde Verwirrung anrichtet, und zwar verhängt werden über Jeden ohne Ansehen der Person, ohne Unterschied des persönlichen Verhältnisses, er mag sein, wer er will; daher der Zusatz ὅστις ἐὰν ᾖ. Ueber die Schreibung ἐάν statt ἄν s. Win. S. 277.

V. 11 f.: „Ich aber, Brüder, wenn ich noch Beschneidung predige, warum werde ich da noch verfolgt?" Die Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden ist dunkel und wird von den Auslegern verschieden gefaßt. Am besten scheint es, wenn wir mit Chrysostomus, Thomas, Estius u. A. annehmen, daß Paulus im Vorbeigehen Rücksicht nimmt auf eine von seinen Gegnern verbreitete Beschuldigung gegen ihn. Wahrscheinlich sagten nämlich die Judaisten in Galatien, Paulus selber predige in andern Gemeinden noch die Nothwendigkeit der Beschneidung, und wiesen zum Belege dafür vielleicht hin auf das Faktum der Beschneidung des Timotheus (Apstg. 16, 3.). Mithin, da er bei ihnen nicht nachgeben wolle, sondern hartnäckig auf seiner Meinung bestehe, sei er der eigentliche und wahre Unruhestifter. Er setzt daher hier sich als angeblichen Unruhestifter dem wirklichen ταράσσων V. 10. entgegen (δέ). — Das ἔτι vor κηρύσσω, was zwar in D.* F. G. und vielen Handschriften der Vulgata fehlt, aber unzweifelhaft ächt ist, bezieht sich nicht auf die Zeit vor der Bekehrung Pauli, wie die Meisten (auch Estius) wollen, noch auch liegt darin, daß Paulus als Apostel vormals die Beschneidung gepredigt habe, sondern es hat, wie de Wette richtig bemerkt, eine ungenaue sachliche Beziehung auf die vorchristliche Bedeutung der Beschneidung: „wenn ich noch, trotz der Gnade des Christenthums, die Beschneidung predige." Das zweite ἔτι vor διώκομαι ist logisch zu fassen: „was für ein Grund bleibt

da noch übrig zu meiner Verfolgung" (vgl. Röm. 3, 7. 9, 19.). Paulus wurde grade deßhalb von den Judaisten so heftig überall verfolgt, weil er die Nothwendigkeit des mosaischen Gesetzes läugnete (vgl. 1 Thess. 2, 14 ff. 2 Tim. 3, 11.); diese Verfolgungen lieferten also den bündigsten Beweis dafür, daß jene Anschuldigung unwahr sei. — Das folgende ἄρα κατήργηται κ. τ. λ. haben Einige als Frage (ἆρα) nehmen wollen: „ist also abgethan das Aergerniß des Kreuzes?" Allein besser fassen wir es mit den Meisten als einfache Folgerung aus dem vorhergehenden Vordersatze εἰ περιτ. ἔτι κηρύσσω. Es liegt dann in dieser Folgerung zugleich eine Begründung des dortigen Nachsatzes τί ἔτι διώκομαι; „So ist also abgethan der Anstoß des Kreuzes." Hinter σταυροῦ lesen A. C. und einige Versionen noch τοῦ Χριστοῦ, ein Zusatz, der dazu dienen soll, den Gedanken noch klarer hervorzuheben: der Anstoß des Kreuzes des Messias. Die Juden nahmen Anstoß an der Lehre von einem gekreuzigten Messias, weil sie diesen als einen zeitlich verherrlichten, irdischen König erwarteten, und von diesem Anstoß ist 1 Kor. 1, 23. die Rede. Den judaisirenden Christen aber war die Lehre vom Kreuzestode Christi in sofern ein Aergerniß, als durch diesen das Gesetz und die Beschneidung aufgehoben sein und der Mensch nur durch den Glauben an diesen, nicht durch Werke des Gesetzes, zum Heile gelangen sollte (vgl. 3, 13. 4, 5.). Und dieser Anstoß ist hier gemeint. Paulus will also sagen: „Predigte ich noch die Beschneidung als nothwendig zum Heile, so wäre damit der Anstoß, den die Judaisten an der Predigt vom Kreuzestode als des Gesetzes Ende nehmen, gehoben; denn sie sähen die Auktorität des Gesetzes beachtet. Es wäre also auch gar kein Grund mehr vorhanden, mich zu verfolgen. Da nun aber dieses σκάνδαλον und in Folge dessen auch die Verfolgung gegen mich noch immer fortdauert, so ist dieß Beweis genug, daß ich nicht, wie meine Gegner vorgeben, die Beschneidung predige." — Dieses Treiben der Irrlehrer in Galatien, die selbst zur Lüge ihre Zuflucht nahmen, um ihre Lehre von der Nothwendigkeit der Beschneidung aufrecht zu erhalten, erregt den heftigsten Unwillen des Apostels und läßt ihn V. 12. den sarkastischen Wunsch aussprechen: „Möchten sie sich sogar verschneiden lassen, die euch in Aufruhr bringen", d. h. möchten die-

jenigen, welche Alles in Alarm setzen (*ἀναστατοῦν* stärker als *ταράσσειν* V. 10.), um nur die Beschneidung aufrecht zu erhalten, denen also die körperliche Beschneidung das Höchste ist, möchten diese, da sie als frühere Juden bereits beschnitten sind, sich meinetwegen noch dazu (*καί*) verschneiden, castriren lassen, wenn sie euch nur in Frieden ließen. So die meisten ältern und neuern Ausleger, und dieß ist die einzige Erklärung, die sich ganz natürlich aus dem Contexte ergibt und die auch durchaus nichts Anstößiges hat, wenn wir nur festhalten, daß die große Gefahr, worin Paulus die galatischen Gemeinden schweben sah, ihm diesen starken Ausdruck des Unwillens gegen die Verführer eingab. Wurde doch von diesen zuletzt das ganze Christenthum gegen die von ihnen geforderte Beschneidung auf's Spiel gesetzt! Verfehlt ist es daher ohne Zweifel, wenn Augustin und Thomas, um die scheinbare Härte dieser Worte zu heben, das *ἀποκόψονται* im geistlichen Sinne nehmen: „Utinam spadones fiant propter regnum coelorum; sic enim futurum, ut desinant carnalem circumcisionem magni facere“ (vgl. Matth. 19, 12.). Noch verfehlter aber ist es, wenn Andere (Estius, Windischm.), an diese Worte des Apostels einen unrechten ästhetischen Maaßstab anlegend, das *ἀποκόψονται* von der Ausscheidung aus der christlichen Gemeinde, von der Excommunication verstehen und hier eine Reminiscenz an Matth. 18, 7 ff. finden wollen: „Möchten diejenigen Glieder, die euch Aergerniß geben, vom Leibe der Kirche abgeschnitten, aus der Gemeinde ausgeschieden werden!“ Denn abgesehen davon, daß nach dieser Fassung das *Futur. medii ἀποκόψονται* passivisch genommen wird, so ist damit das *καί*, welches doch offenbar eine Steigerung ausdrückt, gar nicht erklärt. Auch wäre, wenn Paulus dieß hätte ausdrücken wollen, die Form eines Wunsches zu schwach. Wie kräftig spricht er sich 1 Kor. 5, 3 ff. aus! — Ueber *ὄφελον* mit dem Indikat. Futur. s. Win. S. 270., und über *ἀποκόπτειν* in der Bedeutung von „entmannen“ s. d. Stellen b. Wetstein.

V. 13 ff. Jetzt wendet der Apostel sich zu dem andern Extreme (vgl. zu V. 6.), nämlich an diejenigen, welche eben so einseitig wie die Judaisten die Beschneidung und die Gesetzeswerke so ihre christliche Freiheit hervorhoben, und dem bloßen Glauben alle Kraft zusprechend sich um Werke der Liebe nicht

kümmerten. Er warnt diese vor dem Mißbrauche ihrer Freiheit durch Zwietracht und feindseliges Wesen und ermahnt sie zur gegenseitigen Liebe. Beide, die falschen Pauliner sowohl als die Judaisten, erinnert er daran, daß das Princip des Gesetzes selbst, um welches der Streit sich drehe, die Liebe sei. Den Uebergang zu dieser Warnung bilden die ersten Worte ὑμεῖς γὰρ - - ἀδελφοί. Die Verbindung durch γάρ (F. G., 80., Chrysostom. lesen δέ — offenbar eine erleichternde Correktur) ist so zu fassen: „Möchten diejenigen sich gar verschneiden lassen, die euch in Verwirrung bringen durch ihre Lehre von der Nothwendigkeit der Beschneidung und der Rückkehr zur Sklaverei des Gesetzes; *denn ihr* (im Gegensatze zu jenen) *seid zur Freiheit berufen, Brüder.*“ Die Präpos. ἐπί drückt den Zweck aus: „daß ihr frei sein sollet“ (vgl. 1 Theff. 4, 7.). Nun folgt die beschränkende Ermahnung: „*nur daß ihr nicht die Freiheit zum Anlasse für das Fleisch* (mißbrauchet), *sondern durch die Liebe dienet einander.* Bei μόνον μή fehlt, wie Matth. 26, 5. und nicht selten bei Klassikern nach dem verbietenden μή, das Verbum; die Rede wird dadurch energischer. Wir können etwa κατέχητε, τρέψητε oder mit Oekumen. ἀποχρήσησθε ergänzen (vgl. Win. S. 526.). Das δῶτε, welches F. G. gr. Vulg. lesen, ist gewiß nicht ursprünglich. — Zu εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί vgl. Röm. 7. 8. Statt τῇ σαρκί lesen D.* 17. Vulg. und viele lateinische Väter den Genit. τῆς σαρκός, der aber nicht so bezeichnend ist als der Dativ, welcher das Fleisch als das *aktive* Princip hinstellt. Paulus will sagen: „Die Freiheit vom Gesetze, die ihr als Christen habet, dürfet ihr nicht dazu mißbrauchen, daß sie der bösen Lust (σάρξ) in euch zur Anreizung diene, sich geltend zu machen und in sündhaften Werken sich zu äußern; vielmehr seid ihr nur aus der Dienstbarkeit des Gesetzes ausgetreten, um in die Dienstbarkeit (δουλεύετε) der gegenseitigen Liebe einzutreten.“ Denn die Liebe, jene übernatürliche Kraft, die den Egoismus der Sünde aus uns verscheucht und uns antreibt unsern Willen in allen Stücken Gott zum Opfer zu bringen, jenes geheimnißvolle Band, welches uns als lebendige Glieder in den Organismus des Leibes Christi einfügt und dadurch mit Gott und mit unsern Mitmenschen verbindet, die Liebe ist es, die den Menschen wahrhaft frei macht. Ganz ähnlich bezeichnet

der h. Petrus (1 Br. 2, 16.) die Christen „als Freie und zwar nicht als solche, welche zum Deckmantel der Bosheit die Freiheit brauchen, sondern als Knechte Gottes.“ — Statt *διὰ τῆς ἀγάπης* lesen D. E. F. G., Itala, Vulg. *τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος* — wahrscheinlich ein Glossem, um die hier gemeinte Liebe als eine übernatürliche, geistige zu bezeichnen, und um einen bessern Gegensatz zu *τῇ σαρκί* herzustellen. — V. 14. Begründung der vorhergehenden Ermahnung zur gegenseitigen Liebe: „Denn das ganze Gesetz ist in einem Ausspruche zusammengefaßt und erfüllt, in dem: „„Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.““ Nach überwiegenden kritischen Gründen ist mit Lachmann, Tischend. das Perfekt *πεπλήρωται* und nicht mit der Recepta das Präsens *πληροῦται* zu lesen, und das *ἐν ὑμῖν*, was einige Handschriften, Itala, Ambros. vor *ἐν ἑνὶ λόγῳ* haben, zu streichen. In dem *πληροῦσθαι* liegt, wie wir aus der Parallelstelle Röm. 13, 8—10. sehen, Beides ausgedrückt, sowohl die Zusammenfassung (*ἀνακεφαλαιοῦται*, Röm. 13, 9.) als auch die Erfüllung des Gesetzes. Paulus, dem, als er dieses schrieb, ohne Zweifel der Ausspruch des Herrn Matth. 22, 39. Mark. 12, 31. vorschwebte, will nämlich sagen: „Die ganze Summe aller Pflichten, welche das Gesetz von uns fordert, liegt enthalten in dem Einen Gebote der Nächstenliebe; wer dieses erfüllt, der hat damit alle Gebote erfüllt. Wenn ihr also in Liebe einander dienet, so ist damit aller Streit über die Verbindlichkeit dieser oder jener Vorschrift des Gesetzes von selbst gehoben, krasser Judaismus und falscher Antinomismus finden darin ihre Ausgleichung.“ Daß der Apostel hier die Liebe des Nächsten und nicht die Liebe Gottes die Summe und das Wesen der Gesetzeserfüllung nennt, kommt daher, weil mit der wahren Nächstenliebe die Liebe zu Gott, dem Vater aller Menschen, unzertrennlich verbunden ist, und es ihm hier zu seinem Zwecke vorzüglich darauf ankam, erstere recht hervorzuheben. — Das *σεαυτόν* statt *ἑαυτόν* (Recepta, Griesbach, Scholz) ist überwiegend testirt, obwohl letzteres im N. T. sowohl als bei den Klassikern auch von der ersten und zweiten Person vorkommt (Win. S. 136.). In *ὡς σεαυτόν* wird die geordnete Selbstliebe als das Vorbild und die Regel der Nächstenliebe angegeben, nicht wird damit die Gleichheit beider gefordert. So

Estius zu Röm. 13, 9. — V. 15. enthält den Gegensatz zu der V. 13. ausgesprochenen Ermahnung διὰ τῆς ἀγάπης δουλ. ἀλλήλοις: „Wenn ihr hingegen einander beißet und anfresset, so sehet zu, daß ihr nicht von einander aufgefressen werdet.“ Die beiden Verba δάκνετε und κατεσθίετε stehen im Verhältnisse der Steigerung, und bilden eine von reißenden Thieren entlehnte, bildliche Bezeichnung der thätigen Parteifeindschaft, eine Bezeichnung, die nicht selten auch bei Profanschriftstellern vorkommt. Paulus will sagen: Wenn ihr, anstatt in Liebe einander zu dienen, euch als Judaisten und Pauliner gegenübersteht, euch gegenseitig anfeindet und verläumdet, so steht ihr in Gefahr, euer ganzes christliches Sein und Leben zu zerstören. Denn „wer seinen Nächsten nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht“, sagt der h. Johannes (1 Br. 4, 20.). In ἀναλωθῆτε bleibt Paulus in seinem Bilde; wegen dieses ἀναλίσκεσθαι, „gänzlich aufgezehrt werden“, ist das vorhergehende κατεσθίειν wohl in dem allerdings sonst nicht vorkommenden Sinne von „anfressen“ zu nehmen. — Das διὰ τῆς ἀγάπης δουλ. ἀλλήλοις V. 13. hat Paulus nun begründet und erläutert; er wendet sich jetzt

V. 16 ff. zu dem ersten Theil der dortigen Ermahnung: μόνον μὴ - - τῇ σαρκί, nimmt diese durch λέγω δέ wieder auf und exponirt sie, indem er fortfährt: „Ich sage aber: nach dem Geiste wandelt, so werdet ihr Fleischesgelüst nicht vollziehen.“ — πνεύματι ist der Dativ der Norm und dem Sinne nach von dem gewöhnlichen κατὰ πνεῦμα (vgl. Röm. 8, 4.) nicht verschieden: „folget der Richtung des Geistes.“ Das Wort πνεῦμα bezeichnet aber hier, wie Röm. 8, 9. und oft beim Paulus, den vom Geiste Gottes erleuchteten und gekräftigten Menschengeist. Erst durch den h. Geist wird das Innere des Menschen zum πνεῦμα verklärt; ohne ihn bleibt der Mensch bloße ψυχή und σάρξ (vgl. das zu 1 Kor. 15, 44. Gesagte). In dem Streite der Ausleger also, ob πνεῦμα hier den h. Geist oder den bloßen Menschengeist an sich bezeichne, haben beide Parteien Unrecht, eben weil sie die Sache einseitig fassen. Das οὐ μὴ τελέσητε fassen Einige im imperativischen Sinne: „und Fleischesgelüste vollziehet nicht.“ Allein οὐ μή mit dem Conjunkt. Aorist steht im N. T. und

überhaupt in der spätern Gräcität statt des Futurs (daher richtig die Vulg. *perficietis).* Das Futurum mit *καί* verbunden nach Imperativen zeigt aber die Folge der gebotenen Handlung an (vgl. 2 Kor. 13, 11. Luk. 6, 37. Win. S. 450.). — Das Gesagte wird nun V. 17 f. näher erläutert: „Denn das Fleisch begehret wider den Geist, der Geist hingegen wider das Fleisch; denn diese widerstreben einander, so daß ihr nicht, was ihr etwa wollet, dieses thuet." Wir lesen mit Lachm. nach B. D* E. F. G. 17. Vulg. Itala und den lateinischen Vätern *ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται.* Dann dient dieser zweite Verstheil zur nähern Erläuterung des vorhergehenden ersten. Nicht so gut paßt die allerdings auch stark verbürgte Lesart *ταῦτα δὲ ἀλλήλ.*, wonach das *δέ* weiter führte; denn der eigentliche Fortschrit der Rede liegt in *ἵνα μὴ - - ποιῆτε.* — Den besten Commentar zu diesen Worten gibt uns der Apostel selber Röm. 7, 14 ff. Nur ist festzuhalten, daß Paulus dort, wo er die *σάρξ* und den *νοῦς* oder den *ἔσω ἄνθρωπος* einander gegenüber stellt, zunächst den Zustand des noch nicht wiedergeborenen Menschen im Auge hat, hier aber, wo er von dem Gegensatze zwischen der *σάρξ* und dem *πνεῦμα* spricht, den aus Christo wiedergeborenen meint. Denn, wie wir oben bereits bemerkten, nur bei dem durch Glauben und Taufe Wiedergeborenen kann von einem *πνεῦμα* die Rede sein. Seit dem Sündenfalle nämlich geht ein tiefer Riß durch die menschliche Natur; die sinnliche Seite im Menschen (*σάρξ, ἔξω ἄνθρωπος*) steht im Widerspruche mit dem bessern Selbst (*νοῦς, ἔσω ἄνθρωπος*), welches auch nach dem Falle in ihm noch zurückgeblieben und ihn der Erlösung fähig erhielt. Wäre der Mensch durch die Sünde ganz *σάρξ* geworden, wäre das bessere Selbst in ihm ganz und gar erloschen, so wäre für die Erlösungsgnade jeder Anknüpfungspunkt verloren gewesen. Aber auch in dem Wiedergeborenen, wo der *νοῦς* von dem göttlichen Geiste erleuchtet und durchwehet zum *πνεῦμα* verklärt ist, dauert dieser innere Zwiespalt noch fort und fordert zum fortwährenden Kampfe auf; auch in ihm gelüstet noch das Fleisch wider den Geist, und nicht selten behält ersteres die Oberhand, so daß der Mensch nicht in's Werk setzt, was er dem Geiste nach will. Das scheint uns der natürlichste und am besten zu Röm. 7, 15 ff. stimmende Sinn

dieser Worte. Wir fassen hiernach ἃ ἂν θέλητε von dem Wollen des Geistes und nehmen ἵνα als die Folge bezeichnend. Die griechischen Ausleger verstehen ἃ ἂν θέλητε von dem Wollen des Fleisches, dem auch Joh. 1, 13. 8, 44. 1 Tim. 5, 11. ein θέλειν zugeschrieben wird: „daß ihr dem Geiste nach nicht thuet, was ihr dem Fleische nach wollet. Allein das gegenseitige ἀντικεῖσθαι führt nicht auf den Gedanken des Sieges des πνεῦμα. Andere beziehen ἃ ἂν θέλητε sowohl auf das Wollen des Fleisches als auch auf das Wollen des Geistes, und nehmen ἵνα in seiner ursprünglichen Bedeutung als die Absicht bezeichnend und zwar die Absicht jener mit einander streitenden Potenzen in diesem Kampfe. Beide beabsichtigen dabei, der Mensch soll nicht thun, was er in einzelnen Fällen will. Will er das Gute thun, so ist das Fleisch gegen den Geist streitend dawider; will er das Böse thun, so ist der Geist wider das Fleisch streitend dagegen. So Meyer. Hiernach wäre also hier eine Unentschiedenheit des Willens geschildert, bei der es gar nicht zum Handeln käme, was aber weder zu unserer Erklärung des V's 16. noch auch zu V. 19 ff. paßt. Eine andere Wendung gibt Windischm. den Worten: „In dem dermaligen Zustande der Wiedergeburt, wo durch göttliche Zulassung der Kampf zwischen Geist und Fleisch noch fortbesteht, damit ein Sieg und Verdienst möglich sei, dient der Geist zur Schranke des Fleisches, damit dieses nicht seine Gelüste vollbringe; andrerseits dient die Schwäche und Versuchlichkeit des Fleisches zum Zügel des nach oben strebenden Geistes, damit er nicht sein von Gott gesetztes Maaß überschreite und in Demuth auf die Vollendung harre. Beide sind sich entgegengesetzt, damit eines das andere im Maaße halte, und der Mensch nicht jederzeit thun könne, was er einseitig will." Allein hiernach bezeichnete ἵνα die Absicht Gottes bei jenem Widerstreite, was, wenn der menschliche Wille auf das Gute gerichtet ist, auf eine ungöttliche, weil unsittliche, Absicht hinausliefe. — Nach unserer Erklärung schließt sich der folgende V. 18. passend an: „Wenn ihr hingegen vom Geiste geleitet werdet, so stehet ihr nicht unter dem Gesetze." Ueber den Ausdruck πνεύματι ἄγεσθαι s. zu Röm. 8, 14., vgl. auch 2 Tim. 3, 6. Das alttestamentliche Gesetz wurde gegeben, um in dem unerlöseten Menschen das Bewußtsein der innern Dis-

harmonie und der Sündhaftigkeit, welches durch den tiefen sittlichen Verfall der Menschheit im Heidenthume immer mehr unterzugehen drohete, wach und lebendig zu erhalten, das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit in ihm zu wecken und ihn so zur Aufnahme der Erlösungsgnade in Christo zu befähigen. Wenn nun durch die Wiedergeburt aus Christo und durch die Mittheilung des h. Geistes der innere Zwiespalt zwischen der *σάρξ* und dem *νοῦς* in sofern aufgehoben ist, daß der Geist fortan das leitende und herrschende Princip in ihm ist, so ist damit das Gesetz von selbst aufgehoben. Es hört auf zu verbieten, weil der Wille nichts Verbotenes begehrt, und zu verdammen, weil es nichts Verdammliches im Menschen findet. 1 Tim. 1, 9.: *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις κ. τ. λ.* Vgl. auch Röm. 7, 25.

V. 19 ff. Erläuterung des innern Zwiespaltes zwischen Geist und Fleisch aus den entgegengesetzten Wirkungen beider, und zwar zuerst V. 19—21. Aufzählung der Werke des Fleisches: „Offenbar aber sind die Werke des Fleisches, die da sind Unzucht, Unreinigkeit u. s. w.“ Aehnliche Zusammenstellungen von Lastern finden wir Röm. 1, 29 ff. Eph. 5, 3. 5. Kol. 3, 5. 8. 1 Tim. 1, 9. Richtig bemerkt aber der h. Thomas, daß Paulus in diesen Aufzählungen weder eine Vollständigkeit bezwecke noch auch eine genaue systematische Ordnung einhalte. Die hier aufgezählten Laster lassen sich allenfalls in vier Rubriken eintheilen. 1) Wollustsünden: „Unzucht, Unreinigkeit, Frechheit.“ Einige Handschriften lesen vor, andere hinter *πορνεία* das Wort *μοιχεία* „Ehebruch“; es ist aber wahrscheinlich aus Matth. 15, 19. Mark. 7, 21. hier eingeschaltet. Nach dem speciellen *πορνεία* folgt das allgemeine *ἀκαθαρσία*, welches wollüstige Unreinigkeit überhaupt (vgl. Röm. 1, 24. 2 Kor. 12, 21.), und *ἀσέλγεια*, welches wollüstige Unverschämtheit und Frechheit, wie sie sich besonders im heidnischen Cultus kund gab, bezeichnet (vgl. Röm. 13, 13. 2 Kor. 12, 21.). Die Vulgata gibt *ἀσέλγεια* durch zwei Worte: *impudicitia, luxuria.* 2) Aberglaube: „Götzendienst, Zauberei.“ Das Wort *φαρμακεία* kann wie das lateinische *veneficium* (Vulg.) sowohl „Giftmischerei“ als auch „Zauberei“ (Offenb. 9, 21. 21, 8.) heißen. Hier, wo es bei *εἰδωλολατρεία* steht, ist es wohl in letzterem Sinne zu

nehmen. Der Ausdruck kommt daher, weil bei der Zauberei giftige Ingredienzen angewendet wurden. 3) Feindseligkeit: „Feindschaften, Streit, Eifersucht, Zornausbrüche, Parteiränke, Entzweiungen, Faktionen, Neid, Mordthaten." Der letzte Ausdruck *φόνοι* fehlt in B. 17. 33. und bei mehreren Vätern, aber in keiner Version. Er konnte wegen des Gleichklanges mit dem vorhergehenden Worte *φθόνοι* ebenso leicht übergangen, als aus Röm. 1, 29. zugesetzt werden; es entscheidet also hier das Uebergewicht der Zeugen und zwar für die Beibehaltung. Endlich 4) Unmäßigkeit: „Trunkenheit, Schwärmerei." — *κῶμος* = *comissatio* (Röm. 13, 33. 1 Petr. 4, 3.) bezeichnet eigentlich einen festlichen Umzug und ein damit verbundenes Gelage (s. Rost's griech. Lexik. u. d. W.). Zu der langen Reihe der aufgezählten Laster fügt Paulus noch ganz allgemein hinzu: „und das diesen Aehnliche"; denn wer könnte alle Sünden, zu welchen die böse Lust führt, im Einzelnen aufzählen? — Und er fährt dann fort: „in Bezug auf welche ich euch voraus sage, wie ich auch vorher gesagt habe, daß die, welche Derartiges thun, das Reich Gottes nicht erben werden." Das *προ* in *προλέγω* und *προεῖπον* bezieht sich auf die künftige Verwirklichung bei der Wiedererscheinung Christi; das Präterit. *προεῖπον* erinnert aber die Leser an die mündlich bei seiner Anwesenheit ihnen vorgetragenen Lehren und Warnungen. Damals, besonders bei seinem letzten Aufenthalte, wo die Verirrungen in den Gemeinden bereits hervortraten, hat Paulus es ihnen vorausgesagt, daß diejenigen, welche Derartiges thun, das Reich Gottes nicht erben d. h. bei der Parusie Christi von der ewigen Seligkeit, dem den Christen verheißenen Erbe, würden ausgeschlossen werden (vgl. 1 Kor. 6, 9 f. Eph. 5, 5.).

V. 22 f. Gegensatz zu den vorher aufgezählten Werken des Fleisches: „Die Frucht des Geistes hingegen ist Liebe, Freude, Friede u. s. w." Ueber den Singular *ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος* gegenüber dem Plural *τὰ ἔργα τῆς σαρκός* V. 19. und über den Ausdruck *καρπός* bemerkt Windischmann nach dem h. Thomas treffend: „Je mehr der Mensch gottähnlich wird, desto mehr participirt er auch an der Einfachheit Gottes, desto mehr werden seine Gedanken, Worte und Werke Ein Ganzes, ein fortgesetzter Akt der Liebe und Anbe-

tung Gottes, ein Organismus, an welchem die verschiedenen Tugenden nur Glieder sind. Es ist im geistlichen Gebiete wie in der Natur: das Leben des Organismus besteht in der aus Unterordnung und gegenseitiger Durchdringung der einzelnen Theile hervorgehenden Einheit; sowie diese aufhört, entspringt eine Vielheit, wo jeder einzelne Theil eine besondere Existenz behaupten will und ein falsches Leben erhält, welches der Tod des Ganzen ist — die Verwesung. Wie sich der Eine lebendige Leib verhält zu dem todten, in seine Atome zerfallenden, so die in der Liebe begründete Einheit aller Tugenden der Verwesungsvielheit des Lasters, welches trotz dieser scheinbaren Fülle dennoch unfruchtbar ist." — Als Frucht des Geistes werden nun vom Apostel neun Tugenden aufgezählt, die sich nach dem Grundtypus der drei göttlichen Tugenden zu drei und drei gruppiren lassen. Die erste Trias enthält die Wirkungen des heil. Geistes im Herzen der Menschen vor Allem in Beziehung auf Gott, ohne jedoch die Beziehung auf den Mitmenschen ganz auszuschließen: „Liebe, Freude, Friede." — ἀγάπη ist die Liebe zu Gott die in der Nächstenliebe ihren natürlichen Reflex hat; sie steht an der Spitze, weil sie die Wurzel aller folgenden Tugenden ist (1 Kor. 13, 1 ff.). — χαρά ist die Freude an Gott und in Gott, ist jener innere Jubel der Seele, welcher aus der Liebe Gottes und der Betrachtung der Größe des Heils entspringt (Röm. 14, 17. Phil. 4, 4.). — εἰρήνη endlich bezeichnet den Frieden der Seele mit Gott und allen Menschen, jenen innern Frieden, den Christus seinen Jüngern verhieß, und welchen alle Stürme, Leiden und Verfolgungen der Welt uns nicht nehmen können (Joh. 14, 27. Phil. 4. 7.). Die zweite Gruppe enthält die Wirkungen des h. Geistes in den Herzen der Menschen in Beziehung auf den Nächsten, nämlich: Langmuth, Güte, Wohlwollen." — μακροθυμία ist jene Tugend, nach welcher man bei Beleidigungen geduldig ist, um den Beleidiger zur Besinnung und Besserung kommen zu lassen (vgl. Röm. 2, 4. 2 Kor. 6, 6.). — χρηστότης ist nach dem h. Thomas die *voluntas bene faciendi*, ἀγαθωσύνη aber die *beneficientiae executio*; erstere bezeichnet also das innere Wohlwollen gegen den Nächsten, letztere die Aeußerungen dieses Wohlwollens in Werken. — Die dritte Gruppe endlich umfaßt jene Wirkungen des h. Geistes in dem Herzen

des Menschen, die dazu dienen, Alles aus ihm zu entfernen, was seinen Frieden mit Gott und den Nächsten stören könnte: „Treue, Sanftmuth, Enthaltsamkeit.“ — *πίστις* ist hier nicht Glaube, sondern, wie Matth. 23, 23. Röm. 3, 3., Treue; denn der Glaube ist dem Apostel zu sehr Wurzel aller Tugenden und unerläßliche Bedingung zur Erlangung des h. Geistes, als daß er ihn unter den Früchten des h. Geistes und zwar an einer solchen Stelle aufzählen konnte. — *πραΰτης* (oder wie andere lesen *πραότης*) ist dem *θυμοί* V. 20., *ἐγκράτεια* aber den V. 21. aufgezählten Wollust- und Unmäßigkeitssünden entgegengesetzt. — Statt dieser neun Früchte des h. Geistes zählt die Vulgata (und nach ihr die Theologen) deren zwölf auf, indem sie *μακροθυμία* durch *patientia* und *longanimitas*, und *πραΰτης* durch *mansuetudo* und *modestia* wiedergibt. Am Schlusse hat dann die Vulgata noch *castitas* nach der Lesart *ἁγνεία*, welche auch D.* E. F. G., Itala bieten. Vgl. S. Thom. sum, I, 2. quaest. 70. 3. — Im Gegensatze zu *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες κ. τ. λ.* V. 21. fügt der Apostel hier hinzu: „Gegen Derartiges ist das Gesetz nicht.“ Wie dort *τοιαῦτα*, so ist auch hier *τοιούτων* als Neutrum und nicht mit den ältern griechischen Auslegern als Maskulinum zu fassen. Es geht auf die vorhergenannten Geistesfrüchte, und Paulus will sagen: Gegen dergleichen Früchte des h. Geistes hat das Gesetz nichts; und die Leser sollen daraus den weitern Schluß ziehen: also sind auch die vom Geiste Geleiteten dem mosaischen Gesetze nicht unterworfen (V. 18.). Denn wer so beschaffen ist, daß das Gesetz nichts wider ihn hat, über den hat dasselbe auch keine Macht.

V. 24 f. Schließlich kehrt Paulus zu der V. 16. gegebenen Ermahnung zurück. Er hat dort gesagt: „Wandelt im Geiste, so werdet ihr Fleischesgelüste nicht vollbringen“, und er hat dann V. 17 f. diese Ermahnung näher erläutert und ihre Befolgung wegen ihrer herrlichen Früchte dringend empfohlen, V. 22. f. Hier zeigt er nun zum Schlusse, wie dieses dem Fleischesgelüste Abgestorbensein im Wesen des Christen als solchen begründet liege. — „Diejenigen aber, welche Christo angehören, haben das Fleisch gekreuziget sammt den Leidenschaften und Begierden.“ Statt des bloßen *τοῦ Χριστοῦ* der Recepta und Vulgata lesen Lachm., Tischend.

nach A. B. C. τοῦ Χρ. Ἰησοῦ. — οἱ τοῦ Χριστοῦ sind diejenigen, welche durch Glauben und Taufe Christo eingepflanzt Glieder seines mystischen Leibes geworden sind. Diese sind in der h. Taufe mit Christo dem alten Menschen nach gestorben und begraben, ihre vom ersten Adam ererbte sündhafte σάρξ ist mit Christo ans Kreuz genagelt (vgl. Kol. 2, 14.), um als eine neue verklärte σάρξ mit ihm aus dem Grabe wieder hervorzugehen; und es liegt nun an jedem Einzelnen, das was ideell in ihm bereits geschehen ist, im Leben zu verwirklichen: fortwährend das Fleisch zu kreuzigen und seinen Lüsten zu widerstehen, dem alten Menschen nach alle Tage zu sterben, um Christo immer inniger anzugehören und das wahre Leben immer mehr in sich zu befestigen. Vgl. zu Röm. 6, 3. 8, 13. Kol. 3, 5. — σὺν τ. παθήμασιν κ. τ. ἐπιθυμίαις ist erklärender Zusatz; denn die Leidenschaften und Begierden sind nicht etwas das Fleisch Begleitendes, sondern entspringen aus demselben. Die παθήματα bezeichnen das, was der Mensch von der Tyrannei des sündigen Fleisches sei es willig sei es ungern zu leiden hat (ungenau gibt es die Vulgata durch *vitia*); in ἐπιθυμίαις hingegen wird der Mensch mehr von seiner aktiven Seite als Begehrender und Handelnder aufgefaßt. Diese Leidenschaften des Fleisches nun sind gelöset durch die Leiden des Heilandes (Phil. 3, 10.); von den Begierden des Fleisches aber sind wir erlöset durch die von Liebe entbrannte Begierde Christi, den Willen seines Vaters zu thun und sich ganz für uns hinzuopfern (Luk. 22, 15.). — V. 25. Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden, die aber im lebhaften Affekte und des Nachdrucks wegen ohne die gewöhnliche Schlußpartikel οὖν hinzugefügt wird: „Wenn wir durch den Geist leben, so lasset uns auch nach dem Geiste wandeln", d. h. wenn wir also vermöge dieser Kreuzigung des Fleisches das wahre innere Leben durch den h. Geist besitzen, so müssen wir dieses Geistesleben auch im Handeln zeigen; inneres und äußeres Leben müssen mit einander in Harmonie stehen. Oder nach Estius: „Si spiritu vivimus, viam, quam monstrat spiritus, teneamus nec defluamus a spiritu ad opera carnis." Der erste Dativ πνεύματι ist ablativisch, der zweite bezeichnet die Norm (vgl. 6, 16. Phil. 3, 16.); das Verbum στοιχεῖν aber heißt „nach einer gewissen Ordnung und Reihe einhergehen." —

Diese Worte bilden wie den kräftigen Schluß der vorhergehenden Gedankenreihe, so zugleich auch den Uebergang zu den folgenden speciellen Warnungen und Ermahnungen.

§. 8. Besondere Ermahnungen. Schluß.
5, 26 — 6, 18.

Wie in den meisten Parteistreitigkeiten unter Christen ein sich überhebender Stolz einerseits und Neid andrerseits die Haupttriebfedern bilden, so war es auch bei den Galatern. Einige von ihnen hegten die falsche Einbildung, daß sie wahrhaft im Geiste lebten, ächte Pneumatiker seien (6, 1.), brüsteten sich daher als die Freigesinnten gegen die Andern mit ihren religiösen Vorzügen, und wurden hinwieder von diesen mit neidischen Augen angesehen. Deßhalb ermahnt Paulus sie zur gegenseitigen Duldsamkeit und zur Demuth, und sucht einen wahrhaft kirchlichen Gemeingeist in ihnen zu wecken, 5, 25 — 6, 10. Zum Schlusse rekapitulirt er die polemischen Hauptpunkte des vorhergehenden Briefes, weiset fernere Belästigungen ab und endet mit dem gewöhnlichen Segenswunsche.

V. 26. Weil der Apostel 6, 1. asyndetisch mit der Anrede *ἀδελφοί* anhebt und zugleich zur zweiten Person übergeht, wohingegen hier noch in der ersten fortgefahren wird, so haben Viele diesen Vers noch zum Vorhergehenden gezogen, mithin die gewöhnliche Kapiteleintheilung gerechtfertigt gefunden. Allein mit Unrecht. Es beginnen hier die speciellen Schlußermahnungen, die grade für den damaligen Zustand der Galater paßten. Nur in sofern als diese besondern Ermahnungen aus der allgemeinen Verpflichtung *πνεύματι στοιχῶμεν* V. 25. hervorfließen, besteht eine innere Gedankenverbindung. — „Werden wir nicht eitlen Ruhmes begierig, indem wir einander herausfordern, einander beneiden." Die Lesart *ἀλλήλους φθονοῦντες*, welche Lachmann nach B G. und den griechischen Exegeten statt der gewöhnlichen *ἀλλήλοις φθον.* aufgenommen hat, ist wahrscheinlich als Schreibfehler durch mechanische Wiederholung des vorherigen *ἀλλήλους* entstanden zu betrachten, da das Verb. *φθονεῖν* nur den Dativ der Person regiert. — Sowohl in dem *γινώμεθα* an sich, als auch in der zweiten Person liegt eine Milderung des Ausdrucks. Der Apostel spricht so, als sei der Fehler noch nicht vorhanden *(non*

efficiamur, Vulg.), und als nehme er selber daran Theil. — κενόδοξοι = *inanis gloriae cupidi* (Vulg.), *vanam gloriam captantes*, ein Wort, welches sonst bei Paulus nicht vorkommt, wohl aber κενοδοξία, Phil. 2, 3. Dieses ehrgeizige Streben äußerte sich nun bei den Galatern darin, daß die Stärkern und Freisinnigen die Schwächern und Aengstlichen gleichsam zum Wettstreite in der christlichen Erkenntniß oder in sonstigen religiösen Vorzügen herausforderten (προκαλούμενοι), diese hinwieder jene wegen der scheinbaren oder wirklichen Vorzüge beneideten (φθονοῦντες).

6, 1 ff. In liebevoller Anrede ermahnt Paulus seine Leser zu einem dem vorher genannten ehrgeizigen Streben entgegengesetzten Verhalten: „Brüder! gesetzt auch es wäre Jemand übereilt worden von irgend einem Fehltritte, so bringet ihr, die Geistlichen, einen solchen wieder zurecht im Geiste der Sanftmuth, indem du auf dich Acht hast, daß nicht auch du versucht werdest." — Das ἐὰν καὶ προληφθῇ ἄνθρ. ἔν τινι παραπτώματι, welches die Vulg. durch *„etsi praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto"* übersetzt, wird verschieden erklärt. Am besten verstehen die griechischen Ausleger das προληφθῇ von dem leichter entschuldbaren Hingerissenwerden in der Versuchung; die Präposition προ in προληφθῇ bezeichnet dann das Unerwartete, Unvorhergesehene der Versuchung. Vgl. Weish. 17, 16. So auch der h. Thomas: „*praeoccupatus* i. e. imprudenter et ex surreptione lapsus, ut nequeat vitare." Oder: „Si quis improviso (citius quam expectaverit, sive quam sibi cavere potuerit) peccato quodam fuerit abreptus" (Schott). Hienach ist das ἐν in ἔν τινι παραπτ. lokal und läßt sich rechtfertigen mit der Vorstellung einer Falle oder Schlinge. Nehmen wir dann noch καί als eine Steigerung des vorher Gesagten ausdrückend, so ist der Sinn im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden dieser: „Ihr, die ihr geistlich zu sein wähnt und euch stark dünkt, sollet die Schwächern nicht nur nicht herausfordern (ἀλλήλους προκαλούμενοι, 5, 26.), sondern vielmehr (καί) ihrer liebevoll und mit Sanftmuth euch annehmen, wenn sie von einem Fehler sich haben übereilen lassen, und sie auf den rechten Weg wieder zurückführen." Vielleicht fürchtete der Apostel, daß die ernsten Worte, die er

vorher über die Werke des Fleisches gesprochen hatte, von den falschen Paulinern zu einer unchristlichen Lieblosigkeit gegen die Fehlenden mißbraucht würden. Daher ermahnt er sie, nur die Sünde zu hassen, nicht denjenigen, der sie begangen. Wenn Windischm. meint, das προ in προληφθῇ könnte auch von der Vergangenheit verstanden werden, so daß der Sinn wäre „wenn auch Jemand früher auf einer Sünde befunden worden ist, so werfet es ihm nicht auch jetzt immer noch vor", so schiebt diese Erklärung einen Gedanken ein, der nicht in den Worten liegt. — Ueber καταρτίζειν vgl. zu 1 Kor. 1, 10. Das ἐν πνεύματι πραΰτητος bezeichnet hier (wie 1 Kor. 4, 21.) nicht „in sanfter Gesinnung", wie Einige wollen, sondern πνεῦμα ist vom heiligen Geiste zu verstehen; also: im heil. Geiste, der die Herzen zur Sanftmuth und Milde stimmt, alles Schroffe und Harte gegen den Nächsten aus denselben verbannt. — Der Uebergang aus dem Plural in den Singular in σκοπῶν σεαυτὸν κ. τ. λ. gibt der Rede Lebendigkeit und Nachdruck; die allgemeine Ermahnung wird jedem Einzelnen besonders ans Herz gelegt. F. G., Itala haben die dritte Person σκοπῶν ἕκαστος σεαυτόν, μὴ καὶ αὐτὸς πειρασθῇ — offenbar eine Correktur. Lachmann setzt nach πραΰτητος ein Punkt, zieht also σκοπῶν - - πειρασθῇς zum Folgenden; allein dadurch gewinnt die Struktur nichts und der Zusammenhang verliert. Zu μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς d. i. damit nicht auch du wie jener Gefallene versucht werdest und fallest, bemerkt gut der h. Thomas: „nihil ita frangit hominis severitatem in corrigendo, quam timor proprii casus."

V. 2. Wir lesen mit Lachmann das Futur. ἀναπληρώσετε nach B. F. G. al., Vulgata, Itala und andern Versionen und nicht den Imperativ ἀναπληρώσατε, der wahrscheinlich durch den vorhergehenden Imperativ veranlaßt wurde. „Wechselseitig traget einer dem Andern die Lasten, und auf diese Weise werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen." Unter τὰ βάρη verstehen Einige die Unvollkommenheiten und Schwächen, welche uns selbst drücken und an unsern Mitmenschen uns zur Last fallen; Andere denken dabei an Kreuz und Leiden überhaupt; noch Andere deuten den Ausdruck auf die Sünden und Schulden, die das Gewissen beunruhigen; der h. Thomas endlich, dem Windischm. folgt, meint, in dem

Worte βάρη liege alles Genannte zumal ausgedrückt. Allein nach dem ganzen Zusammenhange können wir bei ἀλλήλ. τὰ βάρη βαστάζετε zunächst nur denken an das wechselseitige liebevolle Theilnehmen am Schuldgefühle des Andern, an das Weinen mit dem Weinenden in ethischer Hinsicht, wodurch gegenseitig der Druck des Schuldgefühls erleichtert wird. So Meyer und ähnlich auch Estius: „Onera vocat peccata, quae reatu suo nos deprimunt et poenis obnoxios reddunt." Die Liebe, wenn sie ächt und stark ist, macht Alles gemeinschaftlich; diese sittliche Mitleidenschaft aber, dieses gegenseitige Tragen der Sündenlast ist der höchste Erweis wahrer Liebe. Und diese Liebe ist es, die Christus von uns fordert, wenn er spricht: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch einander liebet." Er selbst ist uns darin als das höchste Muster vorangegangen, indem er in seinem Leiden und Tode die Sündenlast der ganzen Welt trug. Auch Paulus hatte diese Liebe, wenn er 2 Kor. 11, 29. von sich sagt: „Wer ist schwach, und ich bin nicht schwach? Wer wird geärgert, und ich brenne nicht? — Der νόμος τοῦ Χριστοῦ bildet einen verschwiegenen Gegensatz zu dem alttestamentlichen νόμος, auf welchen von den Galatern zum Nachtheile der gegenseitigen Liebe ein so großes Gewicht gelegt wurde. — Das Composit. ἀναπληροῦν ist stärker als das Simplex: „ganz und gar, vollständig erfüllen."

V. 3 ff. Zu einem solchen wechselseitigen Tragen der Sündenlast soll uns das innere Bewußtsein unserer Nichtigkeit bewegen; Selbstdünkel ist die Quelle aller Lieblosigkeit, alles egoistischen Abschließens. „Denn, wenn Jemand glaubt etwas zu sein, obwohl er nichts ist, so betrügt er sich selbst." Das μηδὲν ὢν ist nicht einschränkend, sondern gilt von allen Menschen ohne Ausnahme. Jeder Mensch hat aus sich selbst nichts und ist nichts; sein wahres Sein und Thun hat er allein Gott zu danken. „Nemo de suo habet nisi mendacium et peccatum", sagt das Concil von Orange. Wenn also Jemand in eitler Selbstgefälligkeit meint etwas zu sein und so sich stolz über Andere erhebt, so betrügt er sich selbst und lebt in arger Selbsttäuschung. Vgl. Röm. 3, 23. 2 Kor. 12, 11. — Das Verbum φρεναπατᾶν kommt in der ganzen Gräcität nur hier vor und ist vielleicht ein von Paulus gebildetes Wort. Das Substantiv φρεναπάτης findet sich ebenfalls

als *ἅπαξ λεγ.* Tit. 1, 10. — V. 4. enthält den Gegensatz zu dem vorhergehenden *δοκεῖ εἶναί τι:* „Sein eigenes Werk hingegen prüfe Jeder, und alsdann wird er lediglich hinsichtlich seiner selbst Ruhm haben und nicht hinsichtlich des Andern." — *τὸ ἔργον*, welches collektiv zu fassen ist und das gesammte Thun bezeichnet, steht mit Nachdruck dem vorhergehenden *δοκεῖ* gegenüber: nicht auf das Meinen, auf die subjektive Einbildung kommt es an, sondern auf das Thun, auf das objektive Werk; dieses soll ein Jeglicher untersuchen (*δοκιμάζειν*, vgl. 1 Kor. 11, 28.; nicht „probehaltig machen", *probatum reddere)*, wie es beschaffen ist. Thut er dieses gewissenhaft, so wird er lediglich in Betracht des eigenen Guten, welches er bei dieser Prüfung findet, Stoff zum Rühmen haben; nicht in Betracht der Fehler Anderer, mit denen er sich vergleicht. Mit andern Worten: Gründliche Selbstprüfung führt den Menschen dahin, daß er das Gute, was die Gnade Gottes in ihm und durch ihn vollbracht hat, dankbar anerkennt und sich dessen in Gott rühmt; daß er hingegen von einer Vergleichung mit Andern absteht, weil er weiß, daß seine guten Werke zuletzt Wirkungen der göttlichen Gnade sind, daß er aus sich nur böse oder taube Früchte bringen kann. Ein schönes Beispiel eines solchen *καύχημα εἰς ἑαυτόν* gibt uns Paulus selber 2 Kor. 10, 12 f. 11, 30. 12, 9. So im Wesentlichen erklären diese Stelle Estius, Windischm., Meyer u. A. Wenn Einige das *ἔχειν* im Sinne von behalten: „er wird sein Rühmen für sich behalten" d. i. *abstinebit a gloriando,* Andere *τὸ καύχημα ἔχειν* ironisch fassen wollen, so daß der Gedanke wäre: „gründliche Selbstprüfung läßt soviel Böses im eigenen Herzen entdecken, daß von Ruhm überall nicht die Rede sein kann", so scheitern beide Erklärungen an dem *καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον.* Die Deutung, welche de Wette gibt: „und dann wird er für sich selbst allein (zu seiner eigenen Freude) den Ruhm haben (wenn er solchen hat, was offenbar in Frage gestellt ist) nicht für Andere (um sie damit zu reizen und herauszufordern)", ist willkürlich. Dasselbe ist zu sagen von der Erklärung Usteri's: „dann wird er nur gegen sich selbst und nicht gegen Andere sich zu rühmen haben — eine feine Wendung statt: dann wird er genug Fehler und Schwächen an sich selbst entdecken, um bescheiden von sich zu denken." — Daß nun bei

dieser Selbstprüfung die Rücksichtsnahme auf Andere wegfallen soll, daß nicht die Fehler, welche wir bei unsern Mitmenschen wahrnehmen, den Maaßstab abgeben dürfen, wornach wir uns selbst messen, begründet der Apostel V. 5. indem er fortfährt: „Denn Jeder wird sein eigenes Bündel tragen." — *τὸ ἴδιον φορτίον* (vgl. Sirach 21, 16.) bezeichnet die auf einem Jeden lastende Sündenschuld; zugleich aber auch die am Tage des Gerichts dafür erfolgende Sündenstrafe. Das Futur. *βαστάσει* bezieht sich nämlich, wie das vorhergehende *ἕξει*, zunächst auf den Zeitpunkt, wo der Mensch durch gründliche Selbstprüfung inne wird, welche Schuld er gegen Gott sich aufgeladen; im vollen Sinne des Wortes aber geht es auf jene Zeit, wo ihm für seine offen vorliegende Schuld die gebührende Strafe wird aufgelegt werden. Paulus will also sagen: ein Jeder wird bei einer gewissenhaften Selbstprüfung und beim dereinstigen Gerichte eine hinreichende Last von Schuld und Strafe finden, hat also nicht nöthig sich nach Andern umzusehen, sich mit ihnen zu vergleichen und stolz auf sie herabzusehen. Aehnliche Aussprüche finden wir 2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 12.: *ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ.* — Daß diese Worte nicht im Widerspruche stehen mit dem V. 2. Gesagten, bemerkt schon der h. Thomas. Dort ist die Rede von der liebevollen Theilnahme an den Fehlern und Gebrechen Anderer, um dieselben zu heilen und zu erleichtern; hier aber von der lieblosen Beurtheilung der Sünden Anderer, um sich stolz über diese erheben zu können.

V. 6. Das Verbum *κοινωνεῖν* mit dem Dativ der Person und dem Genitiv der Sache oder, statt des Genitivs, mit *ἐν* wie hier oder mit *εἰς* wie Phil. 4, 15., kann im transitiven und auch im intransitiven Sinne genommen werden. Im erstern Falle heißt es „mittheilen, *communicare*", im andern „Theil nehmen, in Gemeinschaft stehen." Ferner kann *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* sowohl mit Augustin und den Meisten auf die irdischen Güter, als auch mit Andern auf das sittlich Gute oder auf Beides zugleich bezogen werden. Es ist also eine vielfach verschiedene Deutung dieser Worte möglich. Wir ziehen die transitive Fassung des Verbums (mit der Vulg. *communicet)* und die Beziehung des *ἀγαθά* auf zeitliche Güter vor und übersetzen: „Es lasse aber derjenige, welcher in

der Lehre (d. i. im Evangelio) unterrichtet wird, den Unterrichtenden Theil nehmen an allen Gütern", d. h. der Schüler theile dem Lehrer für die geistlichen Güter, die er von diesem empfängt, von seinen zeitlichen Gütern willig mit, da der Lehrer billig seinen leiblichen Unterhalt von denen, welchen er die höchste geistliche Nahrung reicht, verlangen kann. Vgl. 1 Kor. 9, 11. Nach dieser Fassung künpft Paulus an V. 2. wieder an und zeigt, daß man auch im leiblichen Sinne die Lasten Anderer tragen soll. Die Veranlassung zu dieser Ermahnung lag unstreitig in den speciellen Verhältnissen der galatischen Gemeinden, die uns aber nicht näher bekannt sind. Diejenigen, welche *κοινωνεῖν* intransitiv nehmen und *ἀγαθά* von dem sittlich Guten verstehen, übersetzen: „in Gemeinschaft aber stehe", oder: „es nehme Theil, wer in der Lehre unterrichtet wird, mit dem Unterrichtenden in allem Guten" d. h. gemeinschaftliche Sache (Bestrebung, Thätigkeit) habe der Schüler mit dem Lehrer in allem, was sittlich gut ist, oder — *ἀγαθά* von den zeitlichen Gütern verstanden —: „es nehme Theil - - - an allen Gütern." Allein nach der ersten Auffassung sieht man keine Verbindung mit dem Vorhergehenden, nach der letzten aber sollte man grade das Umgekehrte erwarten. — Das Verbum *κατηχεῖν*, eigentlich „entgegentönen, umtönen" wurde der solenne Ausdruck für die Ertheilung des christlichen Unterrichts. Der Ausdruck selbst beweist, wie großes Gewicht man von Anfang an auf den Laut des lebendigen Wortes und auf sein gläubiges Hören legte (vgl. Röm. 10, 14 ff.).

V. 7 f. Von der vorhergehenden Ermahnung zur Freigebigkeit gegen die Lehrer geht Paulus jetzt über zur Warnung vor dem Irrthume, als ob Werke der Barmherzigkeit überhaupt nicht nöthig seien, oder als komme es auf die innere Gesinnung bei der Setzung des äußern Werkes nicht an. Es ist diese Warnung gerichtet einerseits gegen den Dünkel eines falschen Geisteslebens, andrerseits gegen die stolze Selbstgerechtigkeit durch bloß äußere Gesetzesbeobachtung. — „Lasset euch nicht irre führen; Gott wird nicht verspottet." Mit *μὴ πλανᾶσθε* (vgl. 1 Kor. 6, 9. 15, 33.) blickt Paulus auf die Irrlehrer, von welchen die Galater sich nicht verführen lassen sollen. — *μυκτηρίζειν* heißt eigentlich „die Nase rümpfen", dann überhaupt „verhöhnen"; *θεὸς οὐ μυκτ.* d. i. Gott läßt sich nicht

ungestraft verhöhnen durch Nichtachtung seiner Gebote, besonders des Gebotes der Nächstenliebe, vielmehr wird er dereinst nach den Werken der Barmherzigkeit uns richten (Matth. 25, 34 ff.): „Denn, was ein Mensch säet, das wird er auch erndten.“ Das Bild des Säens und Erndtens gebraucht Paulus von der Wohlthätigkeit gegen den Mitmenschen auch 2 Kor. 9, 6. 10. Jedes Werk der Barmherzigkeit, was der Mensch übt, ist gleichsam ein Saamenkorn, welches seine entsprechende Frucht für die Ewigkeit bringt. Aber nicht bloß nach der Art des Saamens richtet sich die Erndte, sondern auch nach der Art des Fruchtbodens, des Ackers, auf welchen der Saame gesäet wird. Daher fährt der Apostel V. 8. fort: „Wer nämlich säet auf sein Fleisch, der wird von dem Fleische Verderben erndten; wer aber auf den Geist säet, der wird von dem Geiste erndten ewiges Leben.“ Paulus bleibt in seinem Bilde: Wer seinen Saamen säet auf den Fruchtboden des Fleisches d. i. wer sein Werk übt in fleischlicher Gesinnung und zu bloß irdischem Zwecke oder — da das Fleisch immer zum Bösen geneigt ist — wer es vollbringt in böser Willensrichtung, der wird entweder bloß zeitlichen, vergänglichen Lohn oder ewiges Verderben dafür erhalten; wer aber sein Saatkorn ausstreut auf den Acker des Geistes, d. i. wer sein Werk übt in einer vom h. Geiste geläuterten Gesinnung, so daß es aus dem h. Geiste gleichsam hervorsproßt, der wird als Lohn dafür erhalten das ewige Leben. Vergänglichkeit und Verderben (beides bezeichnet hier *φθορά*) ist das Charakteristische des Fleisches (vgl. Röm. 8, 21. 1 Kor. 15, 42.), das Fleisch mit all' seinem Wollen und Thun fällt zuletzt der Verwesung anheim; ewiges Leben aber, geistliches sowohl als leibliches, ist die Wirkung des h. Geistes in uns (vgl. Röm. 8, 11. 15—17. 2 Kor. 5, 5. Eph. 1, 14.). — *φθοράν* und *ζωὴν αἰώνιον* bilden einen Gegensatz und sind mit Nachdruck jedesmal an's Ende gesetzt.

V. 9 f. Ermahnung zum Ausharren im Guten überhaupt, besonders in der Wohlthätigkeit gegen alle Menschen, vorzüglich gegen die Glaubensgenossen: „Im Gutesthun aber lasset uns nicht müde werden; denn zu seiner Zeit werden wir erndten, wenn wir nicht ermatten.“ Ueber die Lesart *ἐκκακῶμεν*, die auch hier festzuhalten statt

ἐγκακῶμεν oder ἐνκακῶμεν (bei Lachm. und Tischend.), und über die Bedeutung beider Verba s. zu 2 Kor. 4, 1. Das μὴ ἐκλυόμενοι bezieht sich nicht auf die Mühelosigkeit oder stete Fortdauer der künftigen Erndte, so daß der Sinn wäre: „denn zu seiner Zeit werden wir erndten ohne zu ermatten", oder „ohne Aufhören" — in diesem Falle sollte man οὐκ ἐκλυόμενοι erwarten, wenngleich das μὴ sich allenfalls auch auf die subjektive Vorstellung der Erndtenden beziehen ließe —; vielmehr drückt es die Bedingung der künftigen Erndte aus: nur dann werden wir erndten, wenn wir in dem Aussäen nicht müde werden. Vortrefflich spielt auch hier noch das Bild des Ackermannes hindurch, der im Schweiße des Angesichts unermüdlich arbeitend und ohne sich vor dem Feierabend einen Genuß zu gestatten geduldig auf die reife Frucht harrend Jene beschämt, die zu träge sind, um ewigen Lohn das geistliche Feld zu bestellen und auf die Ankunft des Herrn zu hoffen; vgl. Jak. 5, 7. (Windischm.). — V. 10. Paulus hat eben gesagt: „zu seiner Zeit werden wir erndten"; daraus folgert er nun als Schlußermahnung: „Also nun, so lange wir gelegene Zeit haben, lasset uns das Gute thun gegen Alle, am meisten aber gegen die Genossen des Glaubens." Wir lesen mit der Vulgata nach überwiegenden Zeugen ἐργαζώμεθα als *Coniunctiv. exhortativus.* Stark verbürgt ist auch der von Lachm. aufgenommene Indikativ ἐργαζόμεθα. Hiernach stellt Paulus die Sache als wirklich stattfindend hin: „also nun - - thun wir das Gute." Unpassend aber ist es, wenn Lachmann (erste Ausgabe) den ganzen Satz als Frage (ἆρα) lesen will. — ὡς = *dum* (Vulgata), vgl. Luk. 12, 58., eigentlich: „wie wir eine dazu geeignete Zeitschrift (καιρόν) haben" d. i. so lange wir - - haben. Nicht so gut ist die causale Fassung dieser Partikel: „weil wir Zeit haben." Also solange die Zeit des Aussäens währt, muß sie benutzt werden; es kommt die Zeit der Erndte, wo Niemand mehr säen kann. Die Zeit der Aussaat ist aber das irdische Leben (vgl. Joh. 9, 4.), da sollen wir nach Kräften Gutes üben gegen alle Menschen; denn von der christlichen Mildthätigkeit ist Niemand ausgeschlossen. Den ersten Anspruch auf unsere Barmherzigkeit haben aber diejenigen, die mit uns in dem Einen Hause der Kirche wohnen (οἰκεῖοι), die Genossen des Glaubens. Wer seine geistlichen

Brüder nicht liebt, wie sollte der Erbarmen gegen Fremde hegen!

V. 11. Wie aus mehrern Stellen der paulinischen Briefe erhellt, pflegte der Apostel im Drange der vielen Geschäfte seine Sendschreiben zu diktiren (vgl. Röm. 16, 12.) und am Schlusse einen eigenhändigen Gruß und Segenswunsch hinzuzufügen, um Verfälschungen vorzubeugen (vgl. 1 Kor. 16, 21. Kol. 4, 18. 2 Theff. 2, 2. 3, 17.). So nun auch hier. Er hat den vorhergehenden Brief einem Amanuensis in die Feder diktirt und fügt nun den eigenhändigen Schluß hinzu. Da er aber in diesem Schlusse die polemischen Hauptpunkte des ganzen Briefes rekapituliren und sie noch einmal den Lesern nachdrücklich an's Herz legen will, schreibt er ihn mit recht großen Buchstaben, um so schon durch die äußere Form der Buchstaben die Wichtigkeit des Inhalts dem Auge bemerklich zu machen. Er sagt nämlich: „Sehet, mit wie großen Buchstaben ich euch schreibe eigenhändig." Wir nehmen also πηλίκος in seiner ursprünglichen Bedeutung „wie groß", fassen ἔγραψα als Aorist des Briefstils (wie Philem. V. 19,) und beziehen es auf das V. 12—18. oder vielleicht besser bloß auf das V. 12—16. Folgende. Paulus versetzt sich nämlich in die Zeit, wo die Galater den Brief empfangen haben, und sagt nun: „Sehet, mit welch' großen Buchstaben ich euch das, was nun folgt, geschrieben habe; nehmet es also wohl zu Herzen." So im Ganzen schon Theodor von Mopsvestia, Hieronym., und von den Neuern Windischm., Meyer, und das ist die einfachste und aus den vorliegenden Worten am natürlichsten sich ergebende Erklärung dieses vielgedeuteten Verses. Gewöhnlich bezieht man ἔγραψα auf den ganzen vorhergehenden Brief, den Paulus gegen seine sonstige Gewohnheit eigenhändig geschrieben habe. Das πηλίκοις verstehen dann Einige (die griechischen Ausleger, Cajetan, Estius) von der Unförmlichkeit der Buchstaben, Andere (Erasmus, Corn. a Lap.) nehmen es im Sinne des lateinischen *quot*. Erstere meinen, Paulus sei ungeübt im Schreiben des Griechischen gewesen und sage nun am Schlusse: „Sehet mit welch' großen unförmlichen Buchstaben ich euch diesen ganzen Brief geschrieben habe; wie schwer es mir also geworden ist, ihn fertig zu bringen." Allein abgesehen davon, daß der Begriff „unförmlich" in πηλίκος eingelegt

ist, so ist es auch kaum glaublich, daß Paulus im Schreiben des Griechischen sollte so ungeübt gewesen sein. War er doch in Jerusalem, wo damals die griechische Sprache allgemein gesprochen wurde (s. Hug. Einl. II. §. 10.), herangewachsen, und hatte er noch dazu unter dem berühmten Gamaliel, der die griechische Litteratur liebte, eine gelehrte Bildung erhalten; auch zeigt er sich in seinen Briefen und Reden in der griechischen Sprache und Litteratur wohl bewandert. Die Andern, welche *πηλίκος* in der Bedeutung von *quot* nehmen, erklären: „mit wie vielen Buchstaben d. h. welch' einen langen Brief ich euch geschrieben habe." Allein *πηλίκος* heißt nie „wie viel", und wenn Paulus mit diesen Worten auf die Länge des vorhergehenden Briefes hätte hinweisen wollen, so hätte er sich in der That sonderbar ausgedrückt. Noch Andere wollen *γράμματα*, wie das lateinische *litterae* in der Bedeutung von Brief nehmen: „einen wie großen Brief ich euch eigenhändig geschrieben habe." Aber Paulus braucht für „Brief" immer *ἐπιστολή*: auch müßte dann nothwendig der Accusativ stehen.

V. 12.: „Alle, die gefallen wollen im Fleische, diese zwingen euch zur Beschneidung, bloß damit sie nicht wegen des Kreuzes Christi verfolgt werden." — Das Verbum *εὐπροσωπεῖν*, welches sonst gar nicht vorkommt, heißt nach seiner Etymologie „ein gutes Ansehen, einen guten Schein haben." Verschieden gedeutet wird aber das *ἐν σαρκί*. Gewöhnlich nimmt man es im Sinne: „in äußerlichen Dingen, wie Beschneidung und andern gesetzlichen Gebräuchen", oder: „in fleischlicher Richtung und Gesinnung" (vgl. 3, 3.). Meyer gibt den Gedanken: „deren Wunsch dahin geht, einen äußerlich guten Anschein zu haben, während sie doch dem Lebenselemente der sündlichen Menschennatur angehören." Dieser nimmt also *ἐν σαρκί* = *σαρκικοὶ ὄντες*: „obgleich sie im Fleische d. i. fleischlich sind." Allein am besten nehmen wir mit den griechischen Exegeten *ἐν σαρκί* im Sinne von *παρ' ἀνθρώποις*: „die gefallen wollen bei den Menschen überhaupt", oder verstehen es mit Estius speciell von den Stammgenossen: „qui gratiam hominum quaerunt *carne sibi coniunctorum*." Wie wir aber auch immer den Ausdruck deuten mögen, jedenfalls will Paulus durch *θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί* das heuchlerische, scheinheilige Wesen seiner Gegner charakterisi-

ren. Man beachte auch die Redewendung. Hätte der Apostel geschrieben ὅσοι ἀναγκάζουσιν - - οὗτοι θέλουσιν, so hätte er eine bloße Behauptung aufgestellt; indem er aber sagt: ὅσοι θέλουσιν - - οὗτοι ἀναγκάζουσιν drückt er das Faktum aus, daß Niemand von reiner Gesinnung ohne Nebenabsichten auf Seite der Gegner stand. — Im Folgenden: μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τ. Χρ. μὴ διώκωνται (so ist zu lesen und nicht mit der Recepta μόνον ἵνα μὴ τῷ - - διώκωνται, oder mit Tischendorf der Indikat. διώκονται), wird der Dativ τῷ σταυρῷ verschieden erklärt. Einige nehmen ihn als Dativ des Grundes (vgl. Röm. 11, 20. Kol. 1, 21., s. Win. S. 193.): „um des Kreuzes Christi willen" d. i. wegen der Predigt von der alleinigen Kraft des Kreuzes Christi, die den Juden und Judaisten ein Aergerniß war (Phil. 4, 18.); Andere erklären nach der Idee der παθήματα Χριστοῦ (vgl. 2 Kor. 1, 5. Kol. 1, 24.): „mit dem Kreuze Christi" d. i. gleich Christo, *ne participes fiant suppliciorum Christi.* Wegen der offenbaren Beziehung auf 5, 11. ist die erste Erklärung entschieden vorzuziehen.

V. 13. Daß dem Drängen der Gegner zur Beschneidung kein wahrer Eifer für das Gesetz, sondern nur Heuchelei zum Grunde liege, daß das Motiv, welches sie treibt, nur Menschenfurcht und Menschenruhm sei, zeigt sich schon allein darin, daß sie selbst um die Beobachtung des Gesetzes sich nicht kümmern. — Die Lesart schwankt zwischen dem Präsens περιτεμνόμενοι, „die sich beschneiden lassen", und dem Perfekt περιτετμημένοι, „die Beschnittenen." Nach der ersten Lesart, die allerdings äußerlich am meisten verbürgt ist, hat Paulus Heidenchristen im Auge, welche, um mit den Juden gut zu stehen, die Beschneidung theils angenommen hatten theils sie anzunehmen im Begriffe standen, und sich zu Predigern der Beschneidung aufwarfen, den praktischen Forderungen des Gesetzes aber, wo diese ihnen lästig waren, sich gern entzogen. Nach der zweiten Lesart ist hier von judaistischen Lehrern die Rede, welche trotz ihrer Anpreisung des Gesetzes dasselbe selbst nicht beobachten. Letztere Lesart, obwohl äußerlich nur durch B. L. al., Itala, latein. Väter bezeugt, verdient dennoch den Vorzug, weil nach ihr der Gedanke kräftiger wird, und der Apostel überall in unserm Briefe gegen die Judaisten polemisirt. Also: „Denn nicht einmal jene Beschnittenen

selbst erfüllen das Gesetz, sondern sie wollen, daß ihr euch beschneiden lasset, damit sie eures Fleisches (d. i. eurer fleischlichen Beschneidung, gleichsam der abgeschnittenen Vorhaut) sich rühmen können." — Der Absichtssatz *ἵνα - - καυχήσωνται*, welchen Theophylakt gut so umschreibt: *ἵνα ἐν τῷ κατακόπτειν τὴν ὑμετέραν σάρκα καυχήσωνται ὡς διδάσκαλοι ὑμῶν καὶ μαθητὰς ὑμᾶς ἔχοντες*, steht dem vorhergehenden *ἵνα - - μὴ διώκωνται* V. 12. parallel. Die Pseudoapostel suchten die Verfolgungen der Juden dadurch abzuwenden, daß sie die Gläubigen zur Uebernahme der Beschneidung beredeten und nun damit prahlten, durch die Beschneidung jüdische Proselyten gemacht zu haben. Gut auch Estius: „ut glorientur apud suos, se rem Iudaicam egregie promovisse, si circumcisionem, quae fit in carne, vobis persuaserint et per hoc ad legem suam vos traduxerint ac proselytos fecerint."

V. 14 f. Im Gegensatze zu dem eben geschilderten Treiben der Pseudoapostel drückt nun Paulus seine eigene Gesinnung aus: „Von mir hingegen (*δέ*) sei es ferne mich zu rühmen außer nur des Kreuzes unsers Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt (gekreuzigt bin)." Die Judaisten rühmen sich der Beschneidung und suchen darin ihr Heil; Paulus aber rühmt sich des Kreuzes Christi, als des alleinigen Grundes alles Heils. Jene nöthigen ihre Anhänger zur Beschneidung, damit sie der Verfolgung um des Kreuzes willen von Seiten der Juden entgehen; für ihn aber ist eben durch den gekreuzigten Christus alle Verbindung mit der Welt aufgehoben; er hegt also weder Menschenfurcht noch sucht er Menschenruhm. Indem er glaubend in den Tod Christi eingegangen und mit Christo dem alten irdischen Menschen nach gekreuziget ist (vgl. 2, 19 f. Röm. 6, 3.), ist er der Welt gestorben (Kol. 3, 2.), er verlangt fortan nichts von ihr (Phil. 3, 8.); und indem er mit Christus zum neuen Leben erweckt ist, ist die Welt für ihn todt, sie kann ihm also auch nichts mehr anhaben, ihn nicht mehr schrecken. — *δι' οὗ* beziehen Einige auf *τῷ σταυρῷ;* besser gefällt aber die Beziehung auf das zunächst stehende *Χριστοῦ* (Vulg.). — *κόσμος* ist der Inbegriff aller nichtchristlichen Verhältnisse, wie der folgende V. 15. zeigt, in

welchem Paulus den Grund angibt, warum zwischen ihm und der Welt alle wechselseitige Lebensgemeinschaft abgebrochen sei: „Denn in Christo Jesu hat weder Beschneidung irgend eine Geltung noch Vorhaut, sondern ein neues Geschöpf." Beschneidung und Vorhaut d. i. Judenthum und Heidenthum, mithin die Welt überhaupt, haben in Christo ihre Geltung verloren, sind in ihm aufgehoben; was in ihm gilt, das ist die aus ihm wiedergeborene, durch die Kraft des heil. Geistes innerlich neu geschaffene Menschheit. Ueber *καινὴ κτίσις* vgl. zu 2 Kor. 5, 17. Eph. 2, 15. — Statt *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή* bei Lachm. lesen Tischend. u. A. bloß *οὔτε γὰρ περιτομή*. Erstere Lesart ist stark bezeugt, kann aber auch leicht eine glossematische Erweiterung aus 5, 6. sein; von daher rührt auch wohl das *ἰσχύει* der Recepta statt des ursprünglichen *ἐστίν*.

V. 16. Das von Lachm. recipirte Futur. *στοιχήσουσι*, welches auch die Vulg. gelesen, verdient vor dem Präsens *στοιχοῦσι* (Tischend.) den Vorzug. Das Futurum geht aber, wie Meyer richtig bemerkt, auf die Zeit von dem Empfange des Briefes an: Paulus hofft, das gegenwärtige Schreiben werde bekehrend und befestigend auf die Leser einwirken. „Und Alle, welche nach dieser Richtschnur wandeln werden, Heil (wird kommen) auf sie und Erbarmen, nämlich auf das Israel Gottes." Der vorangesetzte anakoluthische Nominativ *ὅσοι κ. τ. λ.* hat rhetorischen Nachdruck. — *τῷ κανόνι τούτῳ* geht auf das unmittelbar Vorhergehende: „die den Grundsatz zur Richtschnur ihres Wandels machen, daß in Christo weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern nur die neue Creatur gilt, auf diese wird herniederkommen Heil (*εἰρήνη* = שָׁלוֹם) und Erbarmen." Zu *εἰρήνη ἐπ᾽ αὐτούς* ergänzen Viele *ἔστω* oder *εἴη*, fassen also die Worte als Wunsch; besser aber nehmen wir den Satz als Aussage und suppliren *ἔσται*. Einige meinen, bei *ὅσοι - - στοιχήσουσιν* habe Paulus speciell an die Heidenchristen gedacht; indem er aber die Worte *καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* als Reminiscenz an Ps. 124, 5. hinzufüge, schließe er die Judenchristen in die Verheißung mit ein. Allein besser nehmen wir das letzte *καί* explikativ (Win. S. 388.) und verstehen unter *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* die Gesammtheit der Juden- und Heidenchristen, welche durch

Glauben und Taufe aus Christo wiedergeboren das wahre σπέρμα Ἀβραάμ, das ächte Israel sind. So gefaßt bilden diese Worte den feierlichen Schluß des eigentlichen Briefes.

V. 17. Rückblickend auf die im Eingange des Briefes erwähnten Angriffe der Gegner auf sein apostolisches Ansehen spricht Paulus mit hohem Ernste und im vollen Bewußtsein seiner Würde das Verlangen aus, daß ihm künftighin nicht wieder derartige Widerwärtigkeiten bereitet würden. Er sagt: „Fernerhin soll Niemand mir Mühe machen." — τοῦ λοιποῦ scil. χρόνου = *posthac, in posterum, amodo,* nicht = *ceterum,* übrigens, was τὸ λοιπόν wäre. Das κόπους scheinen die griechischen Ausleger auf das Briefschreiben bezogen zu haben und finden hier den Gedanken: der Apostel werde nicht mehr und nichts anders schreiben, als er schon geschrieben habe. Aber mit Unrecht; das Wort bezeichnet hier Sorge, Verdruß, Kränkung überhaupt. Als Grund, weßhalb ihm Niemand mehr Mühe machen solle, fügt Paulus hinzu: „Denn ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leibe." Viele wollen in diesen Worten bloß den Gedanken ausgedrückt finden: „denn ich habe ohnehin um Jesu willen schon Arbeiten und Leiden genug." Allein wie matt wäre eine solche Begründung, besonders hier am Schlusse des Briefes! und wie sonderbar hätte Paulus sich da ausgedrückt! Das Wort στίγματα bezeichnete im Alterthume eingebrannte oder eingeätzte Malzeichen, welche, gewöhnlich aus Buchstaben bestehend, bei Sklaven als Zeichen ihrer Herren, bei Soldaten als Zeichen ihrer Feldherren, bei Verbrechern als Zeichen ihres Vergehens, und bei einigen orientalischen Völkern auch als Zeichen der Gottheit, welche man verehrte, am Körper angebracht wurden (s. Wetst.). Wenn also Paulus sagt, er trage die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ an seinem Leibe, so will er damit ausdrücken, er sei äußerlich am Leibe als Diener Jesu gezeichnet; Niemand habe somit ein Recht auf ihn, als Christus allein; und in Betracht dieser seiner Würde könne er billig fordern, daß die Galater ihm fernerhin keine Mühe mehr machen. Paulus will also mit diesen Worten auf seine Würde als eines Dieners oder Kriegers Christi hindeuten. Aber was war es, was der Apostel als die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ am Leibe trug? Einige, sich berufend auf die Worte 2 Kor. 4, 10.: πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, denken dabei an körperliche Mü=

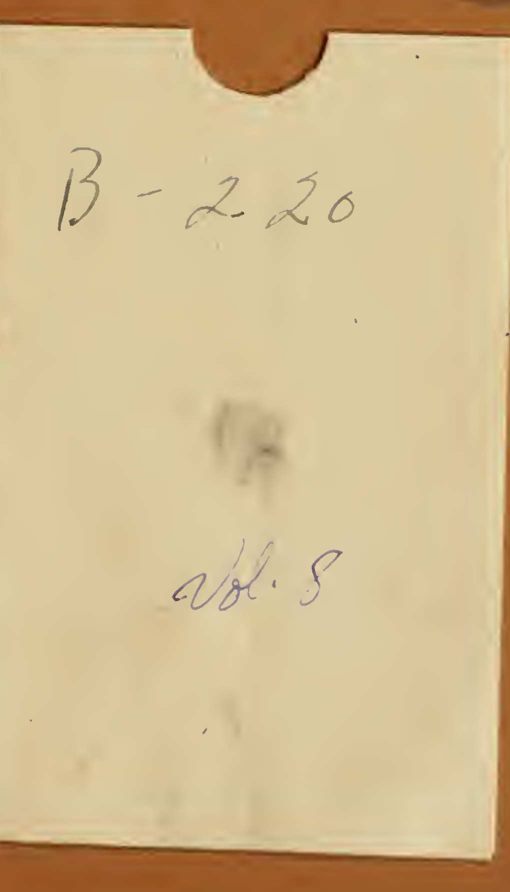
hen und Peinen überhaupt, die Paulus für das Evangelium erduldet und die er in langer Reihe 2 Kor. 11, 23 ff. aufzählt; in diesen äußern Leiden und Verfolgungen, meinen sie, habe er das äußere Kennzeichen eines wahren Dieners Christi an sich getragen. Allein viel bezeichnender wird der Sinn, wenn wir bei *στίγματα* an die Narben und sonstige Spuren von Wunden und Mißhandlungen denken, die Paulus um des Evangeliums willen erhalten hatte. Wenn er selber 2 Kor. 11, 24 f. erzählt: „Von den Juden habe ich fünfmal vierzig Streiche weniger Einen erhalten, dreimal bin ich mit Ruthen gepeitscht, einmal gesteinigt", so können wir leicht vermuthen, daß er von diesen Mißhandlungen die Striemen und Narben an sich trug. Auf diese Narben weiset er nun hin, um sich als treuen Kämpfer Christi zu bekunden, als einen mit Wunden bedeckten Veteranen, der das volle Recht habe zu verlangen, daß er fernern Plackereien überhoben sei. Man beachte das nachdrucksvolle *ἐγώ* und das *βαστάζω*: „nicht meine Gegner, sondern ich, ich trage u. s. w. Zu *βαστάζω* aber macht der h. Chrysostomus die treffende Bemerkung: *οὐκ εἶπεν „ἔχω", ἀλλὰ „βαστάζω" ὥσπερ τις ἐπὶ τροπαίοις μέγα φρονῶν.* — Man hat bei *στίγματα* — *βαστάζω* auch wohl an eine eigentliche Bezeichnung mit den fünf Wundmahlen Jesu, an eine sogenannte Stigmatisation, wie sie später beim h. Franziskus und auch sonst noch stattfand, gedacht. Allein von einer solchen Stigmatisation Pauli hat sich in der Tradition keine Spur erhalten; ein solches Faktum würde aber, besonders bei dem Anknüpfungspunkte, den unsere Stelle bot, gewiß in der Ueberlieferung sich erhalten haben.

V. 18. Segenswunsch: „Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geiste, Brüder! Amen." Daß Paulus statt des gewöhnlichen *μεθ' ὑμῶν* (1 Kor. 16, 23. Kol. 4, 18. 1 Theff. 5, 28.) oder *μετὰ πάντων ὑμῶν* (2 Kor. 13, 13. Phil. 4, 23. 2 Theff. 3, 18. Tit. 3, 15.) sagt: *μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν*, ist gewiß nicht ohne Grund. Er will, wie Chrysostomus, Theophylakt u. A. bemerken, noch einmal darauf hinweisen, daß das Heil nicht von der *σάρξ* komme; der Grundton des ganzen Briefes klingt so am Schlusse noch durch. Er schließt sein ernstes und strafendes Schreiben mit der liebevollen Anrede *ἀδελφοί*; denn seine Liebe zu den Galatern ist noch immer dieselbe.

Aschendorff'sche Buchdruckerei in Münster.






B - 220
Vol. 8

